هذه رسالة جليلة تسمى

استحالة المعية بالذات

وما

يضاهيها من متشابه الصفات

تأليف

الاستاذ العلامة الشهير . المحدث الفائق الكبير الحائز قصب السبق فى ميدان الحفظ والتحقيق . كما شهد به العدو والصديق . . الشيخ (محمد الخضر)
ابن مايابى الجكنى نسبا الشنقيطى اقليما المدنى مهاجراً

﴿ تنبيه ﴾ : هذه الرسالة سبب تأليف مؤلفها لها وتسميته لمباحثها الرائقة سؤال جاءه من قطر شنقيط هل تصح عقلا أو شرعاً معية الله تعالى لخلقه بالذات لحرر ما عند السلف المفوضين فى متشابه الصفات وما عند الخلف المؤولين لها بما صح فى لغة العرب مع اتفاق الفريقين على تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث وعدم احتياجه تعالى الى أحد من خلقه (وحاصل) ما اشتملت عليه هذه الرسالة مقدمة تشتمل على أربعة فصول ثم عشرة أبحاث ثم خاتمة فى مبحث رؤية الله تعالى فى الآخرة وما يتعلق بها وهو كتاب لا يستغنى عنه عالم منه ولا طالب علم إذ لم يبق ولم يذر من متشابه الصفات شيئاً يحتاج للبيان إلا بينه على أن تحقيق مذهب السلف والخلف المتفقين على عدم مماثلة الله تعالى لخلقه لتنزيهه عن ذلك فى مسألة واحدة يكفى كل موحد منصف وبالجملة فلا نظير لهذا الكتاب فى بابه وبالوقوف عليه يتضح ما أشرنا إليه والله الموفق

طبع

بالمطبعة المحمودية التجارية الكبرى بمصر

لصاحبها محمود على صبيح صاحب المكتبة المحمودية التجارية بميدان الجامع الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام علي النبي الكريم ۞ الحمد لله المنزه عن الاين والكيف والتطوير ۞ لا شبيه له فى ذاته وصفاته ولا نظير ۞ والصلاة والسلام على سيدنا محمد الشفيع البشير النذير ۞ الموحي اليه بما فيه النجاة من اليوم العسير ۞ وعلى آله وصحبه المتلقين للوحى المنزل عليه من الكتاب المكنون عاملين بمحكمه ولما فيه من المتشابه مفوضين ۞ بعد تنزيهه تعالى عما لا يليق به من صفات المخلوقين وعلى تابعيهم ومن تأوله بما أفصحت به لغة الكتاب العربى المبين ۞ (أما بعد) فانى قد كنت منذ زمان يثلج صدرى لان أؤلف تأليفا يكشف الغطاء عن متشابه الاحاديث والتنزيل ۞ والاقدار تؤخرنى وتصدنى عن ذلك السبيل ۞ الى أن جاءنى سؤال من أبناء موسان من البلاد النائية عن المعية الذاتية هل تمكن فى حقه تعالى أو تستحيل فانشرح لهذا التأليف صدرى . راجيا من الله تعالى أن يشد فيه أزرى ويحط به عنى جميع وزرى . ويرفع به فى الملأ الاعلى ذكرى . بجاه الحبيب الذى هو فى الدارين ذخرى . عليه صلاة وتسليم مادام نجم فى السماء يجرى . وعلى آله وصحبه ومن تلاهم فى الديانة بالفحص والتحرى . وقد رتبته على مقدمة مشتملة علي أربعه فصول وعشرة أبحاث وخاتمة وبينت فيه جل ما ذكره البخارى فى كتاب التوحيد من النعوت وسميته (استحالة المعية بالذات . وما يضاهيها من متشابه الصفات) (المقدمة) نصولها الاربعة

(الاول) فى حقيقة التوحيد وما قيل فيه من النظر والتقليد وهو فصل طويل جليل مشتمل على علم غزير (والثانى) فى خلق أفعال العباد (والثالث) فى حقيقة المتشابه والمحكم (والرابع) فيما قيل فى المتشابه من التفويض والتأويل

(الفصل الاول فى حقيقة التوحيد) أقول فيه اعلم أن التوحيد لغة جعل الشيء واحدا قال فى القاموس وحده توحيدا جعله واحدا واصطلاحا له اطلاقان يطلق علما على الفن المدون ويأتى حده ان شاء الله تعالى وله اطلاق آخر مختلف فى المراد به اختلافا كثيرا فسره بعض أهل السنة فقال التوحيد لا بمعنى الفن المدون افراد العابد المعبودَ بالعبادة أى تخصيصه بها وقصر استحقاقها عليه فلا يشرك غيرَه فيها عبده بالفعل أم لا اذ فعلها ليس شرطا فيه مع اعتقاد وحدته ذاتا وصفات وافعالا فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولا تقبل ذاته تعالى الانقسام بوجه ما لا فعلا ولا وهما ولا فرضا مطابقا للواقع ولا تشبه صفاته الصفات ولا تعدد فيها من جنس واحد بان تكون له تعالى قدرتان مثلا ولا يدخل افعاله الاشتراك أي ليس لاحد تأثير فى فعل ما لا بالاستقلال ولا بغيره اذ الافعال كلها خيرا كانت أو شرا منسوبة له تعالى خلقا وايجادا ولغيره كسبا قال العلامة ابن الشحنة فى منظومته

وافعال الورى خيرا وشرا ٭ بخلق الله ثم بالاكتساب
فنعزوها له عزو اختراع ٭ ونعزوها لهم عز واكتساب

وقيل فى تفسيره هو اثبات ذات غير مشبِهة للذوات فهى غير حادثة ليست فى زمان ولا فى مكان فهذا مستلزم لصفات السلوب ولا معطلة أى خالية عن الصفات خلافا للمعتزلة المعطلين للذات عن الصفات الوجودية حيث (قالوا) انه تعالى عالم بلا علم وهكذا زاعمين ان وجودها ينافي التوحيد (قلنا)

المنافى تعدد ذوات لا وجود ذات بصفات ثابتة لها فهذا هو عين الكمال وحكى عن عمرو بن عبيد رأس المعتزلة انه كان يقول أن الله تعالى عالم بذاته لا لعلم قام به وهكذا فوقف عليه اعرابى فسمع كلامه فانشأ يقول:

أراك سقيم الفهم ياعمرو جاهلا ۞ عديم الحجى والعلم مسترذل النظر
اترضى اذا ما قال ياعمرو قائل ۞ أبوك عليم دون علم ولا نظر
حليم بلا حلم تقى بلا تقى ۞ سميع بلا سمع بصير بلا بصر
جواد بلا جود وفى بلا وفى ۞ جميل بلا حسن حمى بلا خفر
شجاع بلا بطل رضى بلا رضى ۞ أمين بلا امن خطير بلا خطر
مديحا تراه أو هجاء وسبة ۞ فلا أنت الا فى ضلال على خطر اه.

ويأتى ان شاء الله الرد البالغ عليهم فى بحث استحالة المعية بالذات وبحث الصوت والكلام وفى هذا الفصل أيضا (وفى فتح البارى) وأما أهل السنة ففسروا التوحيد بأنه نفى التشبيه والتعطيل ومن ثم قال الجنيد فيما حكاه أبو القاسم القشيرى التوحيد افراد القديم من المحدث وقال أبو القاسم التيمى فى كتاب الحجة التوحيد مصدر وحد يوحد ومعنى وحدت الله اعتقدته منفرداً بذاته وصفاته لانظير له ولاشبيه وقيل وحدته علمته واحدا وقيل سلبت عنه الكيفية والكمية فهو واحد فى ذاته لاانقسام له وفى صفاته لاشبيه له وفى الهية وملكه وتدبيره لاشريك له ولارب سواه ولاخالق غيره وقيل توحيد الله الشهادة بانه اله واحد وهذا هو الذى يسميه بعض غلاة الصوفية توحيد العامة قال وقد ادعى طائفتان فى تفسير التوحيد أمرين اخترعوهما (أحدهما) تفسير المعتزلة له وقد كانوا يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد وعنوا بالتوحيد ما اعتقدوه من نفى الصفات الالهية لان اعتقادهم أن اثباتها يستلزم التشبيه ومن شبه الله تعالى بخلقه اشرك وهم فى النفى موافقون للجهميه ويأتى تعريفهم قريبا (الثانى) تفسير غلاة

الصوفية فان أكابرهم لما تكلموا فى مسألة المحو والفناء وكان مرادهم بذلك
المبالغة فى الرضى والتسليم وتفويض الامر بالغ بعضهم حتى ضاهى المرجئة
فى نفي نسبة الفعل الى العبد وجر ذلك بعضهم الى معذرة العصاة ثم غلا
بعضهم فعذر الكفار ثم غلا بعضهم فزعم أن المراد بالتوحيد اعتقاد وحدة
الوجود وعظم الخطب حتى ساء ظن كثير من أهل العلم بمتقدميهم وحاشاهم
من ذلك وقد مر كلام شيخ الطائفة الجنيد وهو فى غاية الحسن والايجاز
وقد رد عليه بعض من قال بالوحدة المطلقة فقال وهل من غير ولهم فى ذلك
كلام طويل ينبو عنه سمع كل من كان على فطرة الاسلام والله المستعان اه

(فرق المقرين بالاسلام خمس) قال ابن حزم فى كتاب الملل والنحل
فرق المقرين بملة الاسلام خمس أهل السنة ثم المعتزلة ومنهم القدرية ثم
المرجئة ومنهم الجهمية والكرامية ثم الرافضة ومنهم الشيعة ثم الخوارج
ومنهم الازارقة والاباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة واصلة الى ما أخبر به صلى الله
تعالى عليه وسلم من أن هذه الامة ستفترق الى ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها
واحدة وقد بين أبو اسحاق الشاطبي جميع الفرق فى كتابه الاعتصام
بالكتاب والسنة واكثر افتراق أهل السنة فى الفروع وأما فى الاعتقاد ففى نبذ
يسيرة وأما الباقون ففى مقالاتهم ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد والقريب
فاقرب فرق المرجئة من قال الايمان التصديق بالقلب واللسان فقط وليست
العبادة من الايمان وأبعدهم الجهمية القائلون أن الايمان عقد بالقلب فقط
وان أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الوثن من غير تقية والكرامية
القائلون بان الايمان قول باللسان فقط وان اعتقد الكفر بقلبه وساق
الكلام على بقية الفرق ثم قال فأما المرجئة فعمدتهم الكلام فى الايمان
والكفر فمن قال ان العبادة من الايمان وانه يزيد وينقص ولا يكفر

مؤمنا بذنب ولا يقول أنه يخلد فى النار فليس مرجئيا ولو وافقهم فى بقية
مقالاتهم وأما المعتزلة فعمدتهم الكلام فى الوعد والوعيد والقدر فمن قال
القرآن ليس بمخلوق وأثبت القدر ورؤية الله تعالى يوم القيامة وأثبت
صفاته الواردة فى الكتاب والسنة وأن صاحب الكبائر لايخرج بذلك
عن الايمان فليس بمعتزلي وان وافقهم فى سائر مقالاتهم وساق بقية ذلك الى
أن قال وأما الكلام فيما يوصف الله به فمشترك بين الفرق الخمسة من
مثبت لها وناف فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا فى ذلك حتى
كادوا يعطلون ورأس المشبهة مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة
والكرامية فانهم بالغوا فى ذلك حتى شبهوا الله تعالى بخلقه ومثلهم فى
التشبيه الخوارج والظاهرية والحشوية الذين يجرون آيات الصفات على
ظاهرها تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ونظير هذا التباين قول الجهمية
أن العبد لاقدرة له أصلا وقول القدرية أنه يخلق فعل نفسه
وقد قال ابن بطال غرض البخارى الرد على الجهمية فى زعمهم أن الله
تعالى جسم واعترض عليه فى الفتح فقال لعله أراد أن يقول المشبهة وأما
الجهمية فلم يختلف احد ممن صنف فى المقالات أنهم ينفون الصفات حتى
نسبوا الى التعطيل وثبت عن أبى حنيفة أنه قال بالغ جهم فى نفى التشبيه حتى
قال ان الله ليس بشيء (تعريف الجهمية وشيخهم جهم) وقال الكرمانى
الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون الى جهم بن صفوان مقدم الطائفة
القائلة أن لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية بفتح الجيم وسكون الموحده
وليس الذى أنكروه على الجهمية مذهب الجبر خاصة وانما الذى اطبق
السلف على ذمهم بسببه انكار الصفات حتى قالوا أن القرآن ليس كلام الله

فى كتابه الفرق بين الفرق ان رؤس المبتدعة أربعة الى أن قال والجهمية أتباع جهم بن صفوان الذى قال بالاجبار والاضطرار الى الاعمال وقال لا فعل لأحدٍ غير الله تعالى وانما ينسب الفعل الى العبد مجازا من غير أن يكون فاعلا أو مستطيعا لشيء وزعم ان علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله تعالى بانه شيء أو حي أو عالم أو مريد حتى قال لا أصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره قال وأصفه بأنه خالق ومحيي ومميت وموحِّد بفتح المهملة الثقيلة لان هذه الاوصاف خاصة به وزعم أن كلام الله حادث ولم يسم الله متكلما به وأنكر ان الله كلم موسى تكليما وأنه اتخذ ابراهيم خليلا ونقل البخارى عن محمد بن مقاتل قال قال عبد الله بن المبارك . ولا أقول بقول الجهم أن له . قولا يضارع قول الشرك أحيانا . وعن ابن المبارك انا لنحكى كلام اليهود والنصارى ونستعظم أن نحكى قول جهم وعن عبد الله بن شوذب قال ترك جهم الصلاة اربعين يوما على وجه الشك وأخرج ابن خزيمة فى التوحيد ومن طريقه البيهقى فى الاسماء قال سمعت ابا قدامة يقول سمعت ابا معاذ البلخي يقول كان جهم على معبر ترمذ وكان كوفى الاصل فصيحا ولم يكن له علم ولا مجالسة أهل العلم فلقيه قوم من الزنادقة فقالوا له صف لنا ربك فدخل البيت لا يخرج كذا ثم خرج بعد أيام فقال هو هذا الهواء مع كل شيء وفى كل شيء ولا يخلو منه شيء وأخرج البخاري من طريق عبد العزيز بن أبي سلمة قال كلام جهم صفة بلا معني وبناء بلا أساس ولم يعد قط فى أهل العلم وسئل عن رجل طلق امرأته قبل الدخول فقال تعتد امرأته واورد آثارا كثيرة عن السلف فى تكفير جهم اه وذكر الطبرى فى تاريخه فى حوادث سنة سبع وعشرين ان الحارث بن سريج خرج على نصر بن سيار عامل خراسان لبني أمية

وحاربه والحارث حينئذ يدعو الى العمل بكتاب الله والسنة وكان جهم
حينئذ كاتبه ثم تراسلا فى الصلح وتراضيا بحكم مقاتل بن حيان والجهم
فاتفقا على أن الامر يكون شورى حتى يتراضى أهل خراسان على أمير
يحكم بينهم بالعدل فلم يقبل نصر ذلك واستمر على محاربة الحارث حتى قتل
الحارث فى سنة ثمان وعشرين فى خلافة مروان الحار فيقال ان الجهم قتل
فى المعركة ويقال بل أسر وأمر نصر بن سيار سلم بفتح السين بن احوز
على وزن أعور وكان صاحب شرطته بقتله فادعى جهم الايمان فقال له
سلم لو كنت فى بطني لشققته حتى أقتلك فقتله وروى ابن أبي حاتم أنه قال
له حين أخذه ياجهم اني لست اقتلك لكونك قاتلني أنت عندى أحقر من
ذلك ولكني سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهدا ان لا أملكك الا قتلتك
فقتله وقال بكير بن معروف رأيت سلم بن احوز حين ضرب عنق جهم
فاسود وجه جهم وأما قول الكرماني ان قتل جهم كان فى خلافة هشام بن
عبد الملك فغلط لان خروج الحارث بن سريج الذي كان جهم كاتبه كان
بعد ذلك ولعل مستند الكرمانى ماأخرجه ابن أبى حاتم من طريق صالح
بن أحمد بن حنبل قال قرات فى دواوين هشام بن عبد الملك الى نصر بن
سيار عامل خراسان أما بعد فقد نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية
ان ظفرت به فاقتله ولكن لايلزم من ذلك ان يكون قتله وقع فى زمن
هشام وان كان ظهور مقالته وقع فى زمنه حتى كاتب فيه أومستنده ماأخرجه
البخارى فى كتاب خلق أفعال العباد ان جهما كان يأخذ عن الجعد بن درهم وكان
خالد القسري وهو أمير العراق خطب فقال انى مضح بالجعد بن درهم لانه
زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما .وكان هذا فى
خلافة هشام بن عبد الملك قال فى الفتح فكأن الكرمانى انتقل ذهنه من

الجعد الى الجهم وقتل جهم كان بعد ذلك بمدة اه (قلت) مامر من اعتراض صاحب الفتح على ابن بطال فى قوله ان الجهمية مجسمة قائلا ان الجهمية معطلة لا مجسمة وهو ما عليه مامر من النصوص يمكن ان يجاب عنه بأنهم مجسمون فى الذات معطلون فى الصفات أو تكون طائفة منهم مجسمة وطائفة معطلة فان أقوال أهل البدع متضاربة دائما يقولون بشيء ثم يقولون بنقيضه كما قال أبو اسحاق الشاطبي من ان أدلتهم سيالة لا تستقر علي شيء واحد وبهذا يحصل التوفيق بين كلام ابن بطال وغيره من العلماء اه (أول ما يجب على المكلف)

فاذا علمت حقيقة التوحيد غير الفن المدون وعلمت الفرق المقرة بالاسلام فاعلم ان أول ما يجب علي المكلف معرفة الله تعالى كما عليه الامام الاشعري فى احد قوليه وامام الحرمين وغيرهما واستدل القائلون بهذا بما أخرجه البخاري ومسلم فى حديث معاذ بن جبل لما بعثه النبى صلى الله تعالي عليه وسلم الى اليمن قال له انك تقدم الى قوم أهل كتاب فليكن أول ماتدعوهم اليه عبادة الله فاذا عرفوا الله فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الخ فى هذه الرواية التصريح بأن معرفة الله سابقة على الصلاة وغيرها من جميع الفروض واستدل بعض بهذه الرواية علي أن معرفة الله بحقيقة كنهه ممكنة للبشر فان كان ذلك مقيدا بما عرف به نفسه من وجوده وصفاته اللائقة به من العلم والقدرة والارادة مثلا وتنزيهه عن كل نقيصة كالحدوث فلا بأس به فهذا هو المعرفة له تعالى وأما ما عدى ذلك فانه غير معلوم للبشر واليه الاشارة بقوله تعالى ولا يحيطون به علما فاذا حمل قوله (فاذا عرفوا الله) على ذلك كان واضحا مع أن الاحتجاج به يتوقف علي الجزم بأنه صلى الله تعالي عليه وسلم نطق بهذه اللفظة وفيه نظر لان القصة واحدة ورواة هذا الحديث اختلفوا هل ورد الحديث بهذا اللفظ أو بغيره فلم يقل صلي الله تعالي عليه

وسلم الا بلفظ منها ومع احتمال أن يكون هذا اللفظ من تصريف الرواة لا يتم الاستدلال به وقد رواه الاكثر بلفظ فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان هم اطاعوا لك بذلك وروى بلفظ فادعهم الى ان يوحدوا الله فاذا عرفوا ذلك وروى بلفظ فادعهم الى عبادة الله فاذا عرفوا الله ووجه الجمع بينها ان المراد بالعبادة التوحيد والمراد بالتوحيد الاقرار بالشهادتين والاشارة بقوله ذلك الى التوحيد وقوله فاذا عرفوا الله أى عرفوا توحيد الله والمراد بالمعرفة الاقرار والطواعية فبذلك يجمع بين هذه الالفاظ المختلفة فى القصة الواحدة واستدل امام الحرمين على ان المعرفة اول واجب بانه لا يتاتى الاتيان بشىء من المأمورات على قصد الامتثال ولا الانكفاف عن شىء من المنهيات على قصد الانزجار الابعد معرفة الآمر والناهي واعترض عليه بان المعرفة لا تتاتي الا بالنظر والاستدلال وهو مقدمة الواجب فيجب فيكون اول واجب النظر وذهب الى هذا الاشعرى فى احد قوليه وابن فورك والنظر كما فى جمع الجوامع هو الفكر المؤدى الى علم أو ظن وتعقب بان النظر ذو اجزاء يترتب بعضها على بعض فيكون اول واجب جزءا من النظر وهو محكى عن القاضى أبى بكر ابن الطيب . وعن الاستاذ أبي اسحاق الاسفرائينى اول واجب القصد الى النظر وجمع بعضهم بين هذه الاقوال بان من قال اول واجب المعرفة اراد طلبا وتكليفا ومن قال النظر أو القصد اراد امتثالا لانه يسلم انه وسيلة الى تحصيل المعرفة فيدل ذلك على سبق وجوب المعرفة وبعبارة القول بانه النظر باعتبار كونه وسيلة قريبة للمعرفة والقول بانه القصد اليه باعتبار كونه وسيلة بعيدة لها والقول بانه المعرفة باعتبار كونها مقصودة لذاتها فلم تتوارد على اعتبار واحد فليس الخلاف بينها حقيقيا وانما هو خلاف فى حال واعتبار

وجملة الاقوال فى اول واجب اثناعشر قولا هذه ثلاثة منها والباقى تسعة سردها الشيخ عليش فى شرحه لاضاءة الدجنة اه واعرض بعض العلماء عن هذا من أصله وتمسك بقوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها وحديث كل مولود يولد على الفطرة فان ظاهر الآية والحديث ان المعرفة حاصلة باصل الفطرة وان الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله عليه الصلاة والسلام فابواه يهودانه وينصرانه وقد وافق أبو جعفر السمنانى وهو من رؤس الاشاعرة على هذا وقال ان هذه المسألة بقيت فى مقالة الاشعرى من مسائل المعتزلة وتفرع منها ان الواجب على كل احد معرفة الله بالادلة الدالة عليه وانه لا يكفى التقليد فى ذلك اه وهذه المسألة تناقضت فيها المذاهب وتباينت بين مفرّط بتشديد الراء المكسورة ومفرط بكسرها مخففة ومتوسط فهذه الثلاثة هى طرق المتكلمين من أهل علم الكلام (طرق المتكلمين ثلاثة) (الاولى) قول من قال يكفى التقليد المحض فى اثبات وجود الله تعالى ونفى الشريك عنه وممن نسب اليه اطلاق ذلك عبيد الله ابن الحسن العنبرى وجماعة من الحنابلة والظاهرية ومنهم من بالغ فحرم النظر فى الادلة واستند الى ماثبت عن الائمة الكبار من ذم الكلام فقد نسب السيوطى حرمته لاجماع السلف قال ومن كلام الشافعى فيه لان يلقى الله العبد بكل ذنب ماخلا الشرك خير له من ان يلقاه بشىء من علم الكلام ونقل الشيخ زروق عن بعض العلماء انه قال الناظر فى علم الكلام كالناظر فى عين الشمس كلما ازداد نظرا ازداد عمى وقال الشيخ زروق أيضا فى شرحه على عقيدة الامام الغزالى قيل وهو أفضل الشريعة لشرف متعلقه وقال مالك والشافعى واحمد وسفيان وأبو يوسف صاحب أبى حنيفة بحرمة النظر فيه لانه لم يكن من شأن السلف ويعين المبتدعة على الشبه ويثير شكوكا وغيرها فى القلوب

السليمة ويوجب الكلام فى الربوبية والنبوة لا على وجه التعظيم والاحترام.
وقيل انما هذا فى حق من يأخذه مجردا عن ادلة الكتاب وقيل انما هو فى حق.
أهل الاهواء المشوشين على الناس بانظارهم وغيرها اما تحرير المعتقد بالبيان
ودفع الشبه اذا عرضت فلا خلاف في وجوب دفعها بما امكن واشار المحلى الى
حمل نهى السلف عن ذلك على من يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه
والضلال ويحمل القول بانه فرض كفاية فيما نقله ابن عرفة عن غير واحد ان
ما يحصل به التعرض من علم الكلام لمذاهب الضالين وتقرير شبههم وتشكيكاتهم.
وردها وحلها وابطال دعاويهم مثل ما فى كتب الفخر الرازى وطوالع
البيضاوى ومواقف العضد ومقاصد السعد وكبرى السنوسى فرض كفاية يجب
علي أهل كل قطر يشق الوصول منه الى غيره ان يكون فيهم من له معرفة بهذا فى حق.
المتأهلين ذوي الاذهان السليمة ويكفى قيام بعضهم به وعلي هذا فلا خلاف بينهم
فى المعني (الطريقة الثانية) قول من اوقف صحة ايمان كل أحد علي معرفة الادلة
من علم الكلام ونسب ذلك لأبى اسحاق الاسفرائينى وقال الغزالى اسرفت
طائفة فكفروا عوام المسلمين وزعموا ان من لم يعرف العقائد الشرعية بالادلة
التى حرروها فهو كافر فضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة
بشرذمة قليلة من المتكلمين وذكر نحوه ابو المظفر السمعانى وأطال فى الرد
علي قائله ونقل عن أكثر أئمة الفتوى أنهم قالوا لايجوز أن تكلف
العوام اعتقاد الاصول بدلا ئلها لان فى ذلك من المشقة أشد من المشقة
فى تعلم الفروع الفقهية واستدل بآيات التبليغ كآية يايها الرسول بلغ ما
أنزل اليك من ربك وأحاديثه علي فساد طريقة المتكلمين فى تقسيم الاشياء.
الى جسم وجوهر وعرض قالوا فالجسم ما اجتمع من الافتراق والجوهر ما
حمل العرض والعرض ما لايقوم بنفسه وجعلوا الروح من الاعراض.

وردوا الاخبار فى خلق الروح قبل الجسد والعقل قبل الخلق واعتمدوا على حدسهم وما يؤدى اليه نظرهم ثم يعرضون عليه النصوص فما وافقه قبلوه وماخالفه ردوه ثم ساق الآية المذكورة ونظائرها من الامر بالتبليغ قال وكان مما أمر بتبليغه التوحيد بل هو اصل ما امر به فلم يترك شيئا من أمور الدين أصوله وقواعده وشرائعه الا بلغه ثم لم يدع الا الاستدلال بما تمسكوا به من العرض والجوهر ولا يوجد عنه ولا عن أحد من أصحابه من ذلك حرف واحد فما فوقه فعرف بذلك أنهم ذهبوا خلاف مذهبهم وسلكوا غير سبيلهم بطريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا أصحابه رضى الله تعالى عنهم ويلزم من سلوكه العود على السلف بالطعن والقدح ونسبتهم الى قلة المعرفة واشتباه الطرق فالحذر من الاشتغال بكلامهم والاكتراث بمقالاتهم فانها سريعة التهافت كثيرة التناقض وما من كلام تسمعه لفرقة منهم الا وتجد لخصومهم عليه كلاما يوازنه أو يقاربه كل بكل مقابل وبعض ببعض معارض وحسبك من قبيح مايلزم من طريقتهم انا اذا جرينا على ماقالوه وألزمنا الناس بماذكروه لزم من ذلك تكفير العوام جميعا لانهم لا يعرفون الا الاتباع المجرد ولو عرض عليهم هذا الطريق مافهمه أكثرهم فضلا عن ان يصير منهم صاحب نظر وانما غاية توحيدهم التزام ما وجدوا عليه أئمتهم من عقائد الدين والعض عليها بالنواجذ والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الاذكار بقلوب سليمة طاهرة عن الشبه والشكوك فتراهم لا يحيدون عما اعتقدوه ولو قطعوا اربا اربا فهنيئا لهم هذا اليقين وطوبى لهم هذه السلامة فاذا كفر هؤلاء وهم السواد الاعظم وجمهور الامة فما هذا الا طي بساط الاسلام وهدم منار الدين والله المستعان اه وقال القرطبى فى المفهم فى شرح حديث ابغض الرجال الى الله

الالدالخصم اخرجه مسلم فى أوائل كتاب العلم وأخرجه البخاري فى كتاب الاحكام عن عائشة وأخرج الطبرانى عن ابى امامة بسند ضعيف كفى بك اثما ان لاتزال مخاصما وأخرج ابو داود عن أبى أمامة أيضا رفعه انا زعيم ببيت فى ربض الجنة لمن ترك المراء وان كان محقا وله شاهد من حديث معاذ بن جبل عند الطبرانى والربض بالتحريك وبالضاد الاسفل هذا الرجل الذى يبغضه الله هو الذى يقصد بخصومته مدافعة الحق ورده بالاوجه الفاسدة والشبه الموهمة واشد ذلك الخصومة فى اصول الدين كما يقع لاكثر المتكلمين المعرضين عن الطرق التى أرشد اليها كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسلف امته الى طرق مبتدعة واصطلاحات مخترعة وقوانين جدلية وأمور صناعية مدار أكثرها على آراء سوفسطائية أو مناقضات لفظية ينشأ على الاخذ بها بسببها شبه ربما يعجز عنها وشكوك يذهب الايمان معها وأحسنهم انفصالا عنها اجدلهم لا أعلمهم وكم من عالم بفساد الشبهة لايقوى على حلها وكم منفصل عنها لايدرك حقيقة علمها ثم ان هؤلاء قد ارتكبوا انواعا من المحال لايرتضيها البله ولا الاطفال لما بحثوا عن تحيز الجواهر والالوان والاحوال فاخذوا فيما أمسك عنه السلف الصالح من كيفيات تعلقات صفات الله تعالى وتعديدها واتحادها فى نفسها وهل هى الذات أو غيرها وفى الكلام هل هو متحد ومنقسم وعلى الثانى هل ينقسم بالنوع أو الوصف وكيف تعلق فى الازل بالمأمور مع كونه حادثا ثم اذا تقدم المأمور هل يبقى التعلق وهل الامر لزيد بالصلاة مثلا هو نفس الامر لعمرو بالزكاة الى غير ذلك مما ابتدعوه مما لم يأمر به الشارع وسكت عنه الصحابة ومن سلك سبيلهم بل نهوا عن الخوض فيه لعلمهم بانه بحث عن كيفية ما لاتعلم كيفيته بالعقل لان العقول لها حد تقف عنده ولافرق

بين البحث عن كيفية الذات وكيفية الصفات ومن توقف فى هذا فليعلم انه اذا كان حجب عن كيفية نفسه مع وجودها وعن كيفية ادارك مايدرك به فهو عن ادراك غيره اعجز وغاية علم العالم أن يقطع بوجود فاعل لهذه المصنوعات منزه عن الشبيه مقدس عن النظير متصف بصفات الكمال ثم متى ثبت النقل عنه بشيء من أوصافه وأسمائه قبلناه واعتقدناه وسكتنا عما عداه كما هو طريق السلف وما عداه لا يأمن صاحبه من الزلل ويكفى فى الردع عن الخوض فى طرق المتكلمين ما ثبت عن الائمة المتقدمين كعمر بن عبد العزيز ومالك بن انس والشافعى وقد قطع بعض الائمة بأن الصحابة لم يخوضوا فى الجوهر والعرض وما يتعلق بذلك من مباحث المتكلمين فمن رغب عن طريقهم فكفاه ضلالا قال وأفضى الكلام بكثير من أهله الى الشك وببعضهم الى الالحاد وببعضهم الى التهاون بوظائف العبادات وسبب ذلك اعراضهم عن نصوص الشارع وتطلبهم حقائق الامور من غيره وليس فى قوة العقل مابه ندرك ما فى نصوص الشارع من الحكم التى استأثر بها وقد رجع كثير من أئمتهم عن طريقهم حتى جاء عن امام الحرمين أنه قال ركبت البحر الاعظم وغصت فى كل شيء نهى عنه أهل العلم فى طلب الحق فرارا من التقليد والان فقد رجعت واعتقدت مذهب السلف وعنه أنه قال عند موته يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أنه يبلغ بى مابلغت ما تشاغلت به الى أن قال القرطبى ولو لم يكن فى الكلام الا مسألتان هما من مباديه لكان حقيقيا بالذم أحدهما قول بعضهم أن أول واجب الشك اذ هو اللازم عن وجوب النظر أو القصد الى النظر واليه أشار الامام بقوله ركبت البحر ثانيهما قول جماعة منهم أن من لم يعرف الله بالطرق التى رتبوها والابحاث التى حرروها لم يصح ايمانه حتى لقد أورد على بعضهم أن هذا يؤدى الى

تكفير أبيك وأسلافك وجيرانك فقال (لا تشنع على بكثرة أهل النار) قال وقد رد بعض من لم يقل بهما علي من قال بهما بطريق من الرد النظرى وهو خطأ منه فان القائل بالمسألتين كافر شرعا لجعله الشك فى الله واجبا ومعظم المسلمين كفارا حتى يدخل فى عموم كلامه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وهذا معلوم الفساد من الدين بالضرورة والا فلا يوجد فى الشرعيات ضرورى اه (قلت) أجاب بعض القائلين بان القائل به أراد به الشك الذى يكون وسيلة للمعرفة لان العاقل اذا شك يعجل النظر الذى يزيله ولا يرضى ببقائه عليه لا الشك المقصود لذاته الذى هو كفر اه (وحاصل) هذا الجواب هو أن الشك المراد به المدخل على النفس لينزعج صاحبه فيسرع بمعرفة الدليل المزيل له لا الشك الحقيقى الاصلي وهو عندى جواب ضعيف ثم أن القرطبي ختم كلامه بالاعتذار عن اطالة النفس فى هذا الموضع لما شاع بين الناس من هذه البدعة حتي اغتر بها كثير من الاغمار فوجب بذل النصحية والله يهدى من يشاء اه كلام القرطبى بزيادة يسيرة (ايمان المقلد فى العقائد) وقال الامدى فى ابكار الافكار ذهب أبو هاشم من المعتزلة الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر قال وأصحابنا مجمعون على خلافه وانما اختلفوا فيما اذا كان الاعتقاد موافقا لكن عن غير دليل فمنهم من قال أن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب وهذا مبنى على ان النظر واجب وجوب الفروع فتاركه عاص كتارك الصلاة ومنهم من أكتفى بمجرد الاعتقاد الموافق وان لم يكن عن دليل وسماه علما وعلى هذا فلا يلزم من حصول المعرفة بهذا الطريق وجوب النظر بل هذا القول مبني على أن النظر مندوب فمن كانت فيه أهلية له وتركه فقد ترك الاولى ومع ذلك اذا نظر يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله الشيخ يس فى حاشيته

على شرح أم البراهين لمؤلفها وهو قول عجيب ثواب الواجب على المندوب وقال غيره من منع المقلد وأوجب الاستدلال لم يرد التعمق فى طرق المتكلمين بل اكتفى بما لا يخلو عنه من نشأ بين المسلمين من الاستدلال بالمصنوع على الصانع وغايته أنه يحصل فى الذهن مقدمات ضرورية تتألف تألفاً صحيحاً وتنتج العلم لكنه لو سئل كيف حصل له ذلك ما اهتدى للتعبير به (قلت) وهذا المعنى هو الذى اجاب به بعض العلماء عما نسب للامام الاشعرى من أنه قائل بان المقلد كافر مثل ما قال ابو هاشم المعتزلى وقد قال القشيري أنه مكذوب به عليه لما يلزم عليه من تكفير العوام وهم غالب المؤمنين فقال بعض العلماء وعلى صحة نقله لا يلزمه التشنيع لان المعتبر فى حق العوام هو الدليل الاجمالى وهو ما يفيدهم العلم اليقينى وان لم يكن على طريقة المتكلمين من الترتيب والتهذيب كما أجاب الاعرابى الاصمعى حين سأله بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج إلا تدل على اللطيف الخبير وقيل لطبيب بم عرفت ربك قال بالاهليلج يجفف الحلق ويلين البطن وقيل لاديب بم عرفت ربك قال با لنحلة فى أحد طرفيها عسل وفى الآخر لسع وعسل مقلوب لسع وسئل ابو نواس عن دليل وجود الصانع فانشأ يقول

تأمل فى نبات الارض وانظر ... الى آثار ما صنع المليك

عيون من لجين شاخصات ... على أطرافها الذهب السبيك

على قضب الزبرجد شاهدات ... بأن الله ليس له شريك

فامثال هذه الادلة لا تخفى على العوام وتخرجهم من ربقة التقليد (تقسيم بن كيران للحكم فى التوحيد) وقد قسم الشيخ الطيب بن كيران

الحكم فى التوحيد الى ثلاثة مراتب أردت أن اثبته هنا لافادته فقال حكم الشارع فى هذا العلم على ثلاث مراتب (الاولى) ما يتعرض فيه لبيان العقائد فقط من غير ذكر براهينها كعقائد رسالة ابن ابي زيد وجمع الجوامع والنسفية ومعرفة هذا القدر واجبة عينا اجماعاً (الثانية) مايتعرض فيه لبيان كل عقيدة ببرهانها العقلى والسمعى فيما يقبل فيه كعقائد الناظم يعنى ابن عاشر وصغرى السنوسى ونحوهما ومعرفة هذا القدر واجبة عينا بحسب الوسع وان لم تكن الادلة على طريق المتكلمين عند من لا يكتفى فى الايمان بالتقليد وعند من يقول ان المقلد مؤمن عاص وكفاية عندمن يقول ان المقلد مؤمن غير عاص بل نفى ابن رشد الوجوب الكفائى أيضاً وقال ان النظر ومعرفة البراهين انما هو مستحب وقيل هذا القدر حرام لانه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فيجب قاله المحلى (الثالثة) ما يتعرض فيه لمذاهب الضالين الخ مامر فى الطرف الاول من هذه الطرق الثلاثة اه ثم قال فى الفتح وقيل الاصل فى هذا كله المنع من التقليد فى أصول الدين وقدانفصل بعض الا ئمة عن ذلك بأن المراد بالتقليد أخذ قول الغير بغير حجة ومن قامت عليه حجة بثبوت النبوة حتى حصل له القطع بها فمهما سمعه من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان مقطوعاً عنده بصدقه فاذا اعتقده لم يكن مقلداً لانه لم يأخذ بقول غيره بغير حجة وهذا مستند السلف قاطبة فى الاخذ بما ثبت عندهم من آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما يتعلق بهذا الباب فآمنوا بالمحكم من ذلك وفوضوا أمر المتشابه منه الى ربهم وانما قال من قال ان مذهب الخلف أحكم بالنسبة الى الرد على من لم يثبت النبوة فيحتاج من يريد رجوعه الي الحق ان يقيم عليه

الادلة الى ان يذعن فيسلم أو يعاند فيهلك بخلاف المؤمن فانه لا يحتاج في أصل ايمانه الى ذلك وليس سبب الاول الا جعل الاصل عدم الايمان فلزم ايجاب النظر المؤدى الى المعرفة والا فطريق السلف اسهل من هذا كما تقدم ايضاحه من الرجوع الى ما دلت عليه النصوص حتى يحتاج الى ما ذكر من اقامة الحجة على من ليس بمؤمن فاختلط الامر على من اشترط ذلك والله المستعان واحتج بعض من اوجب الاستدلال باتفاقهم على ذم التقليد وذكروا الايات والاحاديث الواردة في ذم التقليد وبان كل احد قبل الاستدلال لا يدرى أى الامرين هو الهدى وبان كل ما لا يصح الا بالدليل فهو دعوى لا يعمل بها وبأن العلم اعتقاد الشيء على ما هو عليه من ضرورة واستدلال وكلما لم يكن علماً فهو جهل ومن لم يكن عالماً فهو ضال والجواب عن الاول أن المذموم من التقليد أخذ قول الغير بغير حجة وهذا ليس منه حكم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فان الله اوجب اتباعه فى كل ما يقول وليس العمل فيما أمر به اونهى عنه داخلا تحت التقليد المذموم وأما من دونه ممن اتبعه فى قول قاله واعتقد أنه لولم يقله لم يقل هو به فهو المقلد المذموم بخلاف ما لو اعتقد ذلك فى خبر الله ورسوله فانه يكون ممدوحاً وأما احتجاجهم بأن أحداً لا يدرى قبل الاستدلال أى الامرين هو الهدى فليس بمسلم بل من الناس من تطمئن نفسه وينشرح صدره للاسلام من أول وهلة ومنهم من يتوقف على الاستدلال فالذى ذكروه هم أهل الشق الثانى فيجب عليه النظر ليقى نفسه النار لقوله تعالى (قوا أنفسكم وأهليكم نارا) ويجب على كل من استرشده ان يرشده ويبرهن له الحق وعلى هذا مضى السلف الصالح من عهد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعده وأما من استقرت نفسه الى تصديق الرسول

ولم تنازعه نفسه الى طلب دليل توفيقاً من الله تعالى وتيسيراً فهم الذين قال الله فى حقهم (ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم الآية) وقال (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الآية) وليس هؤلاء مقلدين لابائهم ولا لرؤسائهم لانهم لو كفر آباؤهم ورؤساءهم لم يتابعوهم بل يجدون النفرة عن كل من سمعوا عنه ما يخالف الشريعة وأما الآيات والاحاديث فانما وردت فى حق الكفار الذين اتبعوا من نهوا عن اتباعه وتركوا اتباع من أمروا باتباعه وانما كلفهم الله الاتيان ببرهان على دعواهم بخلاف المؤمنين فلم يرد قط انه اسقط اتباعهم حتى يأتوا ببرهان وكل من خالف الله ورسوله فلا برهان له أصلا وانما كلف الاتيان بالبرهان تبكيتاً وتعجيزاً وأما من اتبع الرسول فيما جاء به فقد اتبع الحق الذى أمر به وقامت البراهين على صحته سواء علم هو بتوجيه ذلك البرهان أم لا وقول من قال منهم ان الله ذكر الاستدلال وأمر به مسلم لكن هو فعل حسن مندوب لكل من اطاقه وواجب على كل من لم تسكن نفسه الى التصديق كما تقدم تقريره وبالله التوفيق وقال غيره قول من قال طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الاتيان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه فى ذلك وان طريقة الخلف هى استخراج معانى النصوص المصروفة عن حقائقها بانواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى فى طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف فى غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لمراده وليس من سلك طريق الخلف واثقا بان الذى يتأوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله (قلت) القائل لهذا الكلام التبس عليه ماجرى بين السلف والخلف فى مسألة المتشابه بهذه المسألة فقال ماقال

سهو ... (handwritten margin note, illegible)

والافهذه المسألة التي هى مسألة الاستدلال فى العقائد فليس بين السلف والخلف فيهاخلاف وهم متفقون فيها كمامرلك على عدم وجوب الاستدلال الذى احدثه المتكلمون وليس فيها تاويل للآيات والاحاديث والذى احدثوه انمـا هوادلة عقلية لاغير اه ثم قال في الفتح وأما قولهم فى العلم فزادوا فى التعريف عن ضرورة أواستدلال وتعريف العلم انتهى عندقوله عليه فان أبوا الاالزيادة فليزدادوا عن تيسير الله له ذلك وخلقه ذلك المعتقد في قلبه والافالذى زادوه هومحل النزاع فلادلالة فيه و بالله التوفيق وقال أبو المظفر السمعاني تعقب بعض أهل الـكلام قول من قال ان السلف من الصحابة والتابعين لم يعتنوا بايراد دلائل العقل فى التوحيد بانهم لم يشتغلوا بالتعريفات فى احكام الحوادث وقد قبل الفقهاء ذلك واستحسنوه فدونوه فى كتبهم فكذلك علم الـكلام ويمتاز علم الـكلام بانه يتضمن الرد على الملحدين واهل الاهواء و به تزول الشبهة عن أهل الزيغ ويثبت اليقين لاهل الحق وقد علم الكل ان الـكتاب لم تعلم حقيته والنبي لم يثبت صدقه الا بادلة العقل واجاب أما أولا فان الشارع والسلف الصالح نهوا عن الابتداع وأمروا بالاتباع وصح عن السلف انهم نهوا عن علم الـكلام وعدوه ذريعة للشك والارتياب وأما الفروع فلم يثبت عن احدمنهم النهى عنها الامن ترك النص الصحيح وقدم عليه القياس وأما من اتبع النص وقاس عليه فلا يحفظ عن أحد من ائمـة السلف انـكار ذلك لان الحوادث فى المعاملات لاتنقضى و بالناس حاجة الي معرفة الحـكم فمن ثم تواردوا على استحباب الاشتغال بذلك بخلاف علم الـكلام (وأما ثانيا) فان الدين كمل لقوله تعالى (اليوم اكملت لـكم دينكم) فمابعد الكمال نقصان فاذا كان اكمله واتمه وتلقاه الصحابة عن النبي صلي الله تعالى عليه وسلم واعتقده من تلقي عنهم واطمأنت به نفوسهم

فاى حاجة بهم الى تحكيم العقول والرجوع الي قضاياها وجعلها أصلا والنصوص الصحيحة الصريحة تعرض عليها فتارة يعمل بمضمونها وتارة تحرف عن مواضعها لتوافق العقول واذا كان الدين قد كمل فلا تكون الزيادة فيه الا انقصانا فى المعنى مثل زيادة اصبع فى اليد فانها تنقص قيمة العبد الذى يقع به ذلك (الفرقة الثالثة المتوسطة) وقد توسط بعض المتكلمين فقال لايكفى التقليد بل لابد من دليل ينشرح به الصدر وتحصل به الطمأنينة العلمية ولا يشترط ان يكون بطريق الصناعة الكلامية بل يكفى فى حق كل أحد بحسب ما يقتضيه فهمه والذي تقدم ذكره من تقليد النصوص كاف فى هذا القدر وقال بعضهم المطلوب من كل أحد التصديق الجزمى الذى لاريب معه بوجود الله تعالى والايمان برسله وبما جاءوا به كيفما حصل وبأي طريق اليه يوصل ولو كان عن تقليد محض اذا سلم عن التزلزل قال القرطبى هذا الذى عليه ائمة الفتوى ومن قبلهم من ائمة السلف واحتج بعضهم بما تقدم من القول فى أصل الفطرة وبما تواتر عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الصحابة انهم حكموا باسلام من اسلم من جفاة العرب ممن كان يعبد الاوثان فقبلوا منهم الاقرار بالشهادتين والتزام احكام الاسلام من غير الزام بتعلم الادلة وان كان كثير منهم انما اسلم لوجود دليل ما فاسلم بسبب وضوحه له فالكثير منهم قد اسلموا طوعا من غير تقدم استدلال عنده بل بمجرد ما كان من اخبار أهل الكتاب بان نبيا سيبعث وينتصر على من خالفه فلما ظهرت لهم العلامات فى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بادروا الى الاسلام وصدقوه فى كل شيء قاله ودعاهم اليه من الصلاة والزكاة وغيرهما وكثير منهم كان يؤذن له فى الرجوع الى معاشه من رعاية غنمه وغيرها وكانت أنوار النبوة وبركاتها تشملهم فلا يزالون يزدادون ايمانا ويقينا وقال أبو المظفر بن السمعانى أيضا ماملخصه

ان العقل لا يوجب شيئا ولا يحرم شيئا ولا حظ له فى شىء من ذلك ولو لم يرد الشرع بحكم ماوجب على أحد شىء لقوله تعالى (وما كنا معذ بين حتى نبعث رسولا) وقوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وغير ذلك من الآيات فمن زعم ان دعوة رسل الله عليهم الصلاة والسلام انما كانت لبيان الفروع لزمه ان يجعل العقل هو الداعى الى الله دون الرسل ويلزمه ان وجود الرسول وعدمه بالنسبة بالدعاء الى الله سواء وكفى بهذا ضلالا ونحن لاننكر ان العقل يرشد الى التوحيد وانما ننكر انه يستقل بايجاب ذلك حتى لا يصح اسلام الا بطريقه مع قطع النظر عن السمعيات لكون ذلك خلاف مادلت عليه ايات الكتاب والاحاديث الصحيحة التى تواترت ولو بالطريق المعنوى ولو كان كما يقول اولئك لبطلت السمعيات التى لامجال للعقل فيها أو أكثرها بل يجب الايمان بما ثبت من السمعيات فان عقلناه فبتوفيق الله والا اكتفينا باعتقاد حقيته على وفق مراد الله سبحانه وتعالى اه ويؤيد كلامه ما اخرجه أبوداود عن ابن عباس ان رجلا قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انشدك الله آلله ارسلك ان نشهد ان لا اله الا الله وان ندع اللات والعزى قال نعم فاسلم وأصله فى الصحيحين فى قصة ضمام بن ثعلبة وفى حديث عمرو بن عبسة عند مسلم انه اتى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ماأنت قال نبى الله قال الله أرسلك قال نعم قلت بأى شىء قال اوحد الله ولا اشرك به شيئا الحديث وفى حديث اسامة بن زيد فى قصة قتله الذى قال لا اله الا الله فانكر عليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وحديث المقداد فى معناه اخرجهما البخارى فى كتاب الديات وفى كتب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل وكسرى وغيرهما من الملوك يدعوهم الى التوحيد الى غير ذلك من الاخبار المتواترة التواتر المعنوى الدالة على انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يزد فى دعائه المشركين

على ان يؤمنوا بالله وحده ويصدقوه فيما جاء به عنه فمن فعل ذلك قبل منه سواء كان اذعانه عن تقدم نظر أم لا . ومن توقف منهم نبهه حينئذ على النظر أو اقام عليه الحجة الى ان يذعن أو يستمر على عناده وقال البيهقى فى كتاب الاعتقاد سلك بعض ائمتنا فى إثبات الصانع وحدوث العالم طريق الاستدلال بمعجزات الرسالة فانها أصل فى وجوب قبول مادعى اليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى هذا الوجه وقع ايمان الذين استجابوا للرسل ثم ذكر قصة النجاشى وقول جعفر ابن أبى طالب له بعث الينا رسولا نعرف صدقه فدعانا الى الله وتلا علينا تنزيلا من الله لايشبهه شىء فصدقناه وعرفنا ان الذى جاء به الحق الحديث بطوله اخرجه ابن خزيمة فى كتاب الزكاة من صحيحه من رواية ابن اسحاق وحاله معروف وحديثه فى درجة الحسن قال البيهقي فاستدلوا باعجاز القرآن على صدق النبي فآمنوا بما جاء به من اثبات الصانع ووحدانيته وحدوث العالم وغير ذلك مما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فى القرآن وغيره واكتفاء غالب من اسلم بذلك مشهور فى الاخبار فوجب تصديقه فى كل شىء ثبت عنه بطريق السمع ولا يكون ذلك تقليدا بل هو اتباع وقد استدل من اشترط النظر بالآيات والاحاديث الواردة فى ذلك ولا حجة فيها لان من لم يشترط النظر لم ينكر أصل النظر وانما انكر توقف الايمان على وجود النظر بالطرق الكلامية اذ لا يلزم من الترغيب فى النظر جعله شرطا واستدل بعضهم بان التقليد لا يفيد العلم اذ لو افاده لكان العلم حاصلا لمن قلد فى قدم العالم ولمن قلد فى حدوثه وهو محال لافضائه الى الجمع بين النقيضين وهذا انما يتأتى فى تقليد غير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأما تقليده صلى الله تعالى عليه وسلم فيما اخبر به عن ربه فلا يتناقض أصلا واعتذر بعضهم عن اكتفاء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة باسلام من اسلم من الاعراب من

غير نظر بان ذلك كان لضرورة المبادىء وأما بعد تقرر الاسلام وشهرته فيجب العمل بالادلة ولا يخفى ضعف هذا الاعتذار والعجب ان من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد وهم أول داع اليه حتى استقر فى الاذهان ان من انكر قاعدة من قواعدهم التى اصلوها فهو مبتدع ولو لم يفهمها ولم يعرف مأخذها وهذا هو محض التقليد فآل أمرهم الى تكفير من قلد الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فى معرفة الله تعالى والقول بايمان من قلدهم وكفى بهذا ضلالا وما مثلهم الا كما قال بعض السلف انهم (كمثل قوم كانوا سفرا فوقعوا فى فلاة ليس فيها ما يقوم به البدن من المأكول والمشروب ورأوا فيها طرقا شتى) فانقسموا قسمين فقسم وجدوا من قال لهم انا عارف بهذه الطرق وطريق النجاة فيها واحدة فاتبعونى فيها تنجوا فتبعوه فنجوا وتخلفت عنه طائفة فاقاموا الى ان وقفوا على أمارة ظهر لهم أن فى العمل بها النجاة فعملوا بها فنجوا أو قسم هجموا بغير مرشد ولا أمارة فهلكوا فليست نجاة من اتبع المرشد بدون نجاة من أخذ بالامارة ان لم تكن أولى بها قال فى الفتح ونقلت عن جزء الحافظ صلاح الدين العلائى (يمكن أن يفصل فيقال من لا له أهلية لفهم شيء من الأدلة أصلا وحصل له اليقين التام بالمطلوب اما بنشأته على ذلك أو بنور يقذفه الله فى قلبه فانه يكتفى منه بذلك ومن فيه أهلية لفهم الادلة لم يكتف منه الا بالايمان عن دليل) ومع ذلك فدليل كل أحد بحسبه وتكفى الادلة المجمله التى تحصل بادنى نظر ومن حصلت عنده شبهة وجب عليه التعلم إلى أن تزول عنه قال فبهذا يحصل الجمع بين كلام الطائفة المتوسطة وأما من غلا فقال لا يكفى ايمان المقلد فلا يلتفت عليه لما يلزم منه من القول بعدم ايمان أكثر المسلمين وكذا من غلا أيضا فقال لا يجوز النظر فى الادلة لما يلزم منه من أن اكابر

السلف لم يكونوا من أهل النظر اه (قلت) وهذا التفصيل المنقول عن صلاح الدين العلائى مبنى على أن النظر واجب وجوب الفروع ان قدر عليه والا فلا فهو مؤمن عاص ان كانت فيه أهلية للنظر والا فلا وهذه الطريقة هى الراجحة والمعول عليها واعترضت بانهم عرفوا الايمان بحديث النفس التابع للمعرفة أو نفس المعرفة وهى لا تكون الا عن دليل واجيب عنه بأن هذين التعريفين للايمان الكامل وأما أصله فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ناشئا عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير وهو التقليد اه ثم اعلم أن الامام السبكى وغيره من المحققين حققوا أن الخلاف فى كفاية التقليد وعليها فالمقلد مؤمن وعدمها وعليه فهو كافر لفظى فحمل القول بكفايته وصحة ايمانه على ما اذا جزم بصحة العقائد التي سمعها من المقلد بفتح اللام جزما قويا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لم يرجع هو فيكفيه ذلك فى الاحكام الدنيوية فينا كح ويؤم ويصلى عليه الى غير ذلك وفى الاحكام الاخروية فلا يخلد فى النار. غايته أنه مؤمن عاص بترك النظر ان كان فيه أهلية له والا فلا يكون عاصيا بتركه وحمل القول بعدم صحة ايمانه على ما اذا كان جازما بما ذكر جزما ضعيفا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لرجع اه ثم اعلم أيضا أن الخلاف المذكور فى ايمان المقلد انما هو فى الجازم وأما الظان أو الشاك أو المتوهم فكافر باتفاق بالنظر لاحكام الآخرة ولما عند الله تعالى وأما بالنظر الى احكام الدنيا فيكفى فيها الاقرار باللسان فقط فمن أقر بلسانه بالعقائد ولم يصدق بها بقلبه جرت عليه الاحكام الاسلامية ولا يحكم عليه بالكفر الا اذا اقترن اقراره بها بشىء يقتضى الكفر كالسجود للصنم والحاصل أن من أقر بلسانه بالعقائد وصدق بها واذعن لها بقلبه فهو مؤمن ناج عند الله سبحانه وعندنا ومن صدق بها

وأذعن لها بقلبه ولم يقر بها بلسانه لا لعذر منعه ولا لامتناع منه بل اتفق له ذلك فهو مؤمن ناج عند الله تعالى وغير مؤمن وناج عندنا وفى الحقيقة هذا مختلف فيه فى الظاهر فعند القاضى عياض أن حكمه حكم الممتنع من النطق كافر وقيل حكمه حكم الناطق وهو الذي عليه الجمهور وأما المعذور كالاخرس اذا قامت قرينة تدل على تصديقه وأذعانه بقلبه كاشارة فهو مؤمن ناج عند الله تعالى وعندنا وأما الممتنع من النطق فهو كافر قطعا ونظم صاحب المراصد هذه المسألة فقال

فان يكن ذو النطق منه ما اتفق ۞ فان يكن عجزا يكن كمن نطق
وان يكن ذلك عن أباء ۞ فحكمه الكفر بلا امتراء
وان يكن عن غفلة فكالابا ۞ وذا الذي حكى عياض مذهبا
وقيل كالنطق وللجمهور ۞ نسب والشيخ أبى منصور

وذيله شيخنا أحمد بن محمد بن محمد سالم بقوله

وذلك التفصيل قطعا عهدا ۞ تخصيصه بمن بكفر ولدا
أما الذى ولد فى الاسلام ۞ فهو مؤمن لدى الاعلام
وجوب نطقه وجوب الفرع ۞ يعصى بتركه فقط فى الشرع

ثم اعلم أن الدسوقى قال ان الخلاف فى كفر المقلد وعدم كفره انما هو بالنسبة لنجاته وعدمها فى الآخرة لانه فى الدنيا لا قائل بانه يعامل معاملة الكفار بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقا . قال الشاوى وهذا الخلاف الذى فى المقلد بعكس الخلاف الذي فى المعتزلة فى أنهم كفارا ومؤمنون عصاة فانه بالنظر لحال الدنيا أى هل تجري عليهم أحكام الكفار فى الدنيا أم لا وأما فى الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون فى النار وتأمله هكذا نقل عنه الشيخ عليش فى أول شرحه لاضاءة الدجنة وهو يجب تأمله حقا

فغير ظاهر وقد قال مالك بن أنس لما سئل عن أهل الاهواء أكفار هم قال من الكفر فروا اه (تعريف التوحيد الفن المدون) فاذا علمت ماذكر فى حقيقة التوحيد وماجرى من الخلاف فى وجوب الاستدلال فى العقائد وعدم الوجوب أو المنع فاعلم أن التوحيد الذى هو علم على الفن المدون اختلف فى تعريفه على ثلاثة أقوال جارية علي ماقيل من الخلاف فى الاستدلال فقد حده ابن عرفة بانه علم باحكام الالوهية وارسال الرسل وصدقهم فى جميع أخبارهم وما يتوقف عليه شيء من ذلك خاصا به وعلم ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك اه (وقوله) وارسال الرسل عطف علي الالوهية أى وعلم باحكام ارسال الرسل وقوله وما يتوقف عليه شيء من ذلك عطف علي باحكام والاشارة فى من ذلك راجعة الى أحكام الالوهية والمتوقف عليه حدوث العالم او أمكانه وقوله خاصا به خرج به علم المنطق فانه يجرى فى جميع العلوم غير خاص باحكام الالوهية واحكام الرسالة وقوله وعلم ادلتها عطف علي قوله علم باحكام والشبهة هي مايظن دليلا وليس بدليل وهذا الحد جار على مذهب من لم يكتف فى العقائد بالتقليد ولا بد عنده من تحصيل ما ترد به الشبه ولو على وجه الكفاية كما مر عن ابن عرفة انه كفائى واما على مذهب من لم يكتف به فيها اصلا جاعلا له فرض عين وأراد تعريف القدر الواجب معرفته عينا منه فيحد (بانه العلم بالعقائد الدينيه عن الادلة اليقينية) اه وقوله عن الادلة اليقينية مخرج للتقليد والظن والشك والوهم واما على مذهب من يكتفى به فيها فيحد كما فى النقاية للسيوطى (بانه علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده) يعني فى حق الله تعالى وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام وأن لم تذكر براهين ذلك سواء كان ذلك الواجب

اعتقاده مما يقدح الجهل به فى الايمان كمعرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية واحكام الرسالة وأمور المعاد أم كان مما لايضر جهله كتفضيل الانبياء علي الملائكة فقد ذكر الامام السبكى ان الانسان لو مكث مدة عمره لم يخطر بباله تفضيل النبي علي الملك لم يسأله الله تعالى عنه فقد ظهر لك أن هذه الحدود الثلاثة اختلافها انما هو لأجل اختلاف المحدود لاختلاف العلماء فى المطلوب منه اه ثم أنه كما انقضى هذا الفصل الجليل الذى لا أظن أنك تجده مجتمعا فى غير هذا المحل وكانت المعتزلة قائلة ان العباد يخلقون اعمالهم وهو نوع من الشرك اتبعته بفصله فقلت

(فصل فى خلق أفعال العباد) فاقول الف البخارى رحمه الله تعالى كتابا مفردا فى خلق افعال العباد وذكر فى صحيحه تراجم كثيرة من الآيات والاحاديث واحاديث جمة قاصداً بذلك الرد علي أهل الاعتزال وها انا الخص لك ماذكره وذكره شراحه وغيرهم من كتب التوحيد قال البخارى (باب فى المشيئة والارادة) وقول الله تعالى (تؤتى الملك من تشاء) (وما تشاؤن الا ان يشاء الله) (ولاتقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) (أنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وذكر البخارى سبعة عشر حديثا فيها كلها ذكر المشيئة قال الراغب المشيئة عند الاكثر كالارادة سواء وعند بعضهم ان المشيئة فى الاصل ايجاد الشيء واصابته فمن الله الايجاد ومن الناس الاصابة وفى العرف تستعمل موضع الارادة وقال البيهقى بعد ان ساق بسنده إلي الربيع بن سليمان قال الشافعي المشيئة ارادة الله وقد أعلم الله خلقه أن المشيئة له دونهم فقال (وما تشاؤن الا أن يشاء الله) فليست للخلق مشيئة الا

أن يشاء الله)وبه الى الربيع قال سئل الشافعي عن القدر فقال

ماشئت كان وأن لم اشأ ۞ وما شئت أن لم تشأ لم يكن

الايات ثم ساق(مما تكرر من ذكر المشيئة في الكتاب العزيز أكثر من اربعين موضعا) منها غير ما ذكر في الترجمة قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم وقوله يختص برحمته من يشاء وقوله ولو شاء الله لاعنتكم وقوله وعلمه مما يشاء وقوله قل أن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء وقوله يجتبي من رسله من يشاء وقوله أن الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وأما قوله سيقول الذين أشركوا لوشاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا يريدون أن اشراكهم بمشيئته تعالى وكونه بمشيئته مستلزم لرضاه به فقد تمسك بها المعتزلة وقالوا أن فيها رداعلي أهل السنة(والجواب) أن أهل السنة تمسكوا باصل قامت عليه البراهين ان الله خالق كل مخلوق ويستحيل أن يخلق المخلوق شيئا والارادة شرط في الخلق ويستحيل ثبوت المشروط دون شرطه فلما عاند المشركون المعقول وكذبوا المنقول الذى جاءتهم به الرسل والزموا الحجة بذلك تمسكوا بالمشيئة والقدر السابق وهى حجة مردودة لان القدر لايبطل به الشريعة وجريان الاحكام علي العباد باكسابهم فمن قدر عليه بالمعصية كان ذلك علامة على أنه قدر عليه بالعقاب الا أن يشاء أن يغفر له من غير المشركين ومن قدر عليه بالطاعة كان ذلك علامة على أنه قدر عليه بالثواب وحرف المسألة أن المعتزلة قاسوا الخلق على المخلوق لان المخلوق لو عاقب من يطيعه من اتباعه عد ظالما لكونه ليس مالكا له بالحقيقة والخالق لو عذب من يطيعه لم يعد ظالما لان الجميع ملكه فله الامر كله يفعل مايشاء ولا يسأل عما يفعل وقال

الراغب يدل علي أن الامور كلها موقوفة علي مشيئة الله وان أفعال العباد متعلقة بها وموقوفة عليها ما اجتمع الناس علي تعليق الاستثناء به فى جميع الافعال واخرج أبو نعيم فى الحلية فى ترجمة الزهرى من طريق ابن اخى الزهرى عن عمه قال كان عمر بن الخطاب يأمر برواية قصيدة لبيد التى يقول فيها

ان تقوى ربنا خير نفل ۰ وباذن الله ريثى وعجل

أحمد الله فلا ندله ۰ بيديه الخير ما شاء فعل

من هداه سبيل الخير اهتدى ۰ ناعم البال ومن شاء أضل

وحرف النزاع بين المعتزلة وأهل السنة ان الارادة عند أهل السنة تابعة للعلم وعندهم تابعة للامر ويدل لاهل السنة قوله تعالى (يريد الله ان لا يجعل لهم حظاً فى الآخرة) وقال ابن بطال غرض البخارى اثبات المشيئة والارادة وهما بمعني واحد وارادته صفة من صفات ذاته وزعم المعتزلة انها صفة من صفات فعله وهو فاسد لان أرادته لو كانت محدثة لم يخل أنه يحدثها فى نفسه أو فى غيره أو فى كل منهما أو لا فى شيء منهما والاول والثالث محال لانه ليس محلا للحوادث والثانى فاسد ايضا لانه يلزم أن يكون الغير مريدا لها وبطل أن يكون البارى مريدا أذ المريد من صدرت منه الارادة وهو الغير كما بطل أن يكون عالما اذا أحدث العلم فى غيره وحقيقة المريد أن تكون الارادة منه دون غيره والرابع باطل لانه يستلزم قيامها بنفسها واذا فسدت هذه الاقسام صح أنه مريد بارادة قديمة هى صفة قائمة بذاته ويكون تعلقها بما يصح كونه مرادا فما وقع بارادته قال وهذه المسألة مبنية علي القول بانه سبحانه خالق أفعال العباد وأنهم لا يفعلون الا ما يشاء وقد دل علي ذلك قوله (وما تشاؤن الا أن يشاء الله) وغيرها من الآيات وقال (ولو شاء الله ما اقتتلوا) ثم اكد ذلك بقوله تعالى

(ولكن الله يفعل مايريد) فدل على أنه فعل اقتتالهم الواقع منهم لكونه مريداً له واذا كان هو الفاعل لاقتتالهم فهو المريد لمشيئتهم والفاعل فثبت بهذه الآية أن كسب العباد انما هو بمشيئة الله وأرادته ولو لم يرد وقوعه ماوقع. وقال بعضهم الارادة على قسمين أرادة أمر وتشريع وأرادة قضاء وتقدير (فالأولى) تتعلق بالطاعة والمعصية سواء وقعت أم لا (والثانية) شاملة لجميع الكائنات محيطة بجميع الحادثات طاعة ومعصية والى الاول الاشارة بقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) والى الثاني الاشارة بقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يريد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) اهـ (قلت) ما قيل من تقسيم الارادة مناف لما عليه أهل السنة من أن صفات الله تعالى لا تتعدد ورأيت فى روح المعاني عزوه لابن تيمية وهو جدير بذلك وفرق بعضهم بين الارادة والرضى فقالوا يريد وقوع المعصية ولا يرضاها لقوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الاية) وقوله (ولا يرضى لعباده الكفر) وتمسكوا أى المعتزلة ايضا بقوله تعالي (ولا يرضى لعباده الكفر) واجاب أهل السنة بما أخرجه الطبرى وغيره بسند رجاله ثقات عن ابن عباس فى قوله تعالى (أن تكفروا فان الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفر) يعنى بعباده الكفار الذين أراد الله أن يطهر قلوبهم بقولهم لا أله الا الله فاراد عباده المخلصين الذين قال فيهم (أن عبادى ليس لك عليهم سلطان) فحبب اليهم الايمان وألزمهم كلمة التقوى شهادة ان لا اله الا الله اهـ (قلت) هذا الكلام غير مستقيم ففيه خلل بين ولعل أصله يعنى بعباده الكفار الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم كما هو ظاهر نص الآية الكريمة وقال بعد ذلك واراد ذلك بعباده المخلصين فحذف من الكلام ذلك وحرف الجر فهذا

يستقيم الكلام ويتناسق وفسر أهل علم الكلام عدم رضاه تعالى بالكفر بعدم تكليفه بالمنهيات فالتكليف عندهم بالشيء هو رضاه تعالى به وعدم تكليفه به ونهيه عنه هو عدم رضاه به قال فى أضاءة الدجنة

ومثله الرضى فليس يرضى ٭ كفران اصحاب القلوب المرضى
أى لا يكلف النفوس مانهى ٭ عنه ولا يحب غيا شانها اه

ثم قال وقالت المعتزلة فى قوله تعالى (وما تشاؤن الا ان يشاء الله) معناه ماتشاؤن الطاعة الا أن يشاء الله قسركم عليها وتعقب بانه لو كان كذلك لما قال الا أن يشاء فى موضع ماشاء لان حرف الشرط للاستقبال وصرف المشيئة الى القسر تحريف لا اشعار للآية بشىء منه وانما المذكور فى الاية مشيئة الاستقامة كسبا وهو المطلوب من العباد اه (وقوله) لان حرف الشرط للاستقبال لعله حرف النصب اذ ليس هنا حرف شرط اه وقالوا فى قوله تعالى تؤتى الملك من تشاء أى يعطى من اقتضته الحكمة الملك يريدون ان الحكمة تقتضى رعاية المصلحة ويدعون وجوب ذلك على الله تعالى الله عن قولهم وظاهر الاية أنه يعطي الملك من يشاء سواء كان متصفا بصفات من يصلح للملك أم لا من غير رعاية استحقاق ولا وجوب ولا اصلح بل يؤتى الملك من يكفر به ويكفر نعمته حتى يهلكه ككثير من الكفار كنمروذ والفراعنة ويؤتيه اذا شاء من يؤمن به ويدعو الى دينه ويرحم به الخلق مثل يوسف وداود وسليمان وحكمته فى كلا الامرين علمه واحكامه بارادته تخصيص مقدوراته وقالوا ايضا فى قوله تعالى (انك لاتهدى من أحببت) معنى لاتهدى من أحببت لانك لاتعلم المطبوع على قلبه فيقرن به اللطف حتى يدعوه الى القبول والله أعلم بالمهتدين القابلين لذلك وتعقب بان اللطف الذى يستندون اليه لادليل عليه ومرادهم بمن يقبل

عن لا يقبل من يقع ذلك منه لذاته لا بحكم الله وانما المراد بقوله تعالى (وهو أعلم بالمهتدين) من خصهم بذلك فى الازل وتمسكت المعتزلة بقوله تعالى أيضا (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فقالوا هذا يدل على أنه لا يريد المعصية وتعقب بأن معنى ارادة اليسر التخيير بين الصوم فى السفر ومع المرض والافطار بشرطه وارادة العسر المنفية الالزام بالصوم فى السفر فى جميع الحالات فالالزام هو الذى لا يقع لانه لا يريده وقد تكرر ذكر الارادة فى القرآن فى مواضع كثيرة ايضا

﴿ مذهب أهل السنة فى انه لا يقع الا ما يريده الله وقول المعتزلة انه لا يريد الشر ومناظرة الاسفراييني السنى مع عبد الجبار المعتزلى في ذلك ﴾

وقد اتفق أهل السنة على انه لا يقع الا ما يريده الله تعالى وانه مريد لجميع الكائنات وان لم يكن آمرا بها وقالت المعتزلة لا يريد الشر لانه لو اراده لطلبه وزعموا ان الامر نفس الارادة وهم محجوجون بقوله تعالى (والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم) فعمم في الدعاء الذي هو الطلب والامر وخصص في الهداية التى هى الارادة ولذا قال في اضاءة الدجنة

وأمره يغاير الاراده ٭ اذ عم أمر طاعة عباده
ولم يرد وقوعها من كلهم ٭ بلا ارتياب بل ولا من جلهم
فصح ان يأمر بالشيء ولا ٭ يريده من بالهدى تطولا

وشنعوا على أهل السنة انه يلزمهم ان يقولوا ان الفحشاء مرادة لله تعالى وينبغي ان ينزه عنها وانفصل اهل السنة عن ذلك بان الله تعالى قد يريد الشيء ليعاقب عليه ولثبوت انه خلق النار وخلق لها اهلا وخلق الجنة وخلق لها اهلا والزموا المعتزلة بانهم جعلوا انه يقع في ملكه مالا يريد

وروى ان عبد الجبار المعتزلى قال عند أبى اسحاق الاسفرائينى احد أئمة
أهل السنة معرضا له سبحان من تنزه عن الفحشاء فتفطن أبواسحاق فقال
سبحان من لا يقع فى ملكه الا مايشاء فقال عبد الجبار ايريد ربنا ان يعصى
فقال الاستاذ أبواسحاق ايعصى ربنا قهرا فقال المعتزلي أرايت ان منعى
الهدى وقضى على بالردى أأحسن الى ام اساء فقال له الاستاذ ان منعك
ماهو لك فقد اساء وان منعك ماهو له فذلك فضله يؤتيه من يشاء فبهت المعتزلى
وقال الحاضرون والله مالهذا جواب وروى ان هذه المباحثة وقعت بين
رجل وسيدنا الامام الحسين بن علي رضى الله تعالى عنهما فانصرف الرجل
وهو يقول الله اعلم حيث يجعل رسالاته (ويحكى) ان اعرابيا سرقت ناقته
فجيء به الى عمرو بن عبيد القدرى ليدعو له فرفع يديه وقال اللهم ان ناقة هذا
الاعرابى سرقت ولم ترد سرقتها فاردد ها عليه فقال له الاعرابى بالله عليك ياشيخ
كف عنى من دعائك هذا قال ولم قال لانه اذا لم يرد سرقتها وقد سرقت فيريد
ردها ولا ترداه هذا ماالزم هنا (ترجمة اخرى) ثم ذكر البخارى ترجمة اخرى
فقال باب قول الله تعالى (فلا تجعلوا الله اندادا) وقوله (وتجعلون له اندادا ذلك
رب العالمين) ثم ذكر آيات واثارا الى ان ذكر حديث ابن مسعود سألت
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أى الذنب أعظم قال ان تجعل لله ندا وهو
خلقك الخ الند بكسر النون وتشديد الدال ويقال له النديد أيضا هو نظير الشيء
الذى يعارضه فى أموره وقيل ندا لشيء من يشاركه فى جوهره وهو ضرب من
المثل لكن المثل يقال فى أى مشاركة كانت فكل ند مثل من غير عكس قاله
الراغب قال والضد احد المتقابلين وهما الشيئان المختلفان اللذان لا يجتمعان
فى شيء واحد ففارق الند فى المشاركة ووافقه فى المعارضة ونظم شيخنا عبد الله
ابن محمد سالم بعض هذه الالفاظ وفى نظمه بعض مخالفة لما ذكر الراغب فقال .

والشيء ان شارك فى كل الوجوه ، هو المثيل والمسمى بالشبيه
ذو الشرك فى الجل وكل والنظير ، هو المشارك ولو كان يسير اهـ
قال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب اثبات نسبة الافعال كلها لله تعالى
سواء كانت من المخلوقين خيرا أو شرا فهى لله تعالى خلق وللعباد كسب ولا
ينسب شيء من الخلق لغير الله تعالى فيكون شريكا ونداو مساويا له فى نسبة الفعل
اليه وقد نبه الله سبحانه عباده على ذلك بالايات المذكورة فى هذه الترجمة وغيرها
المصرحة بنفى الانداد والالهة المدعوة معه فتضمنت الرد على من يزعم انه يخلق
افعاله وقال الكرمانى الترجمة مشعرة بان المقصود اثبات نفى الشريك عن الله
سبحانه وتعالى لكن ليس المقصود هنا ذلك بل المراد بيان كون افعال العباد بخلق
الله تعالى اذ لو كانت بخلقهم لكانوا اندادا لله تعالى وشركاء له فى الخلق وتضمن
الرد على الجهمية فى قولهم لا قدرة للعبد أصلا وعلى المعتزله حيث قالوا لا دخل
لقدرة الله تعالى فيها والمذهب الحق ان لا جبر ولا قدر بل امر بين امرين فان قيل
لا يخلو ان يكون فعل العبد بقدرة منه أولا اذ لا واسطة بين النفى والاثبات
فعلى الاول يثبت القدر الذى تدعيه المعتزلة والا ثبت الجبر الذى هو
قول الجهمية فالجواب ان يقال بل للعبد قدرة يفرق بها بين النازل من
المنارة والساقط منها ولكن لا تاثير لها بل فعله ذلك واقع بقدرة الله
تعالى فتاثير قدرته فيه بعد قدرة العبد عليه وهذا هو المسمى بالكسب
وحاصل ما تعرف به قدرة العبد انها صفة يترتب عليها الفعل والترك عادة
وتقع على وفق الارادة وقد اطال البخارى فى كتاب خلق افعال العباد
فى تقرير هذه المسالة واستظهر بالآيات والاحاديث والآثار الواردة عن
السلف فى ذلك وعرف السنوسى فى كبراه الكسب بانه عبارة عن
تعلق القدرة الحادثة بالمقدور فى محلها مقارنة له من غير تاثير لها فيه وهو

متعلق التكليف الشرعي وامارة على الثواب والعقاب اه فذات العبد محل للقدرة وللمقدور وهو المفعول واحترز بمحلها عن الخارج عن محل القدرة كانقطاع شيء وانكساره فانه ليس مكتسباً للعبد وانما يثاب أو يعاقب عليه لكونه نشأ عن فعله اه وساعود ان شاء الله تعالى لاشباع الكلام عليه (ترجمة أخرى) ثم ذكر البخاري ترجمة اخرى فقال باب قول الله تعالى (والله خلقكم وماتعلمون انا كل شيء خلقناه بقدر) وذكر ايات واحاديث منها ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة ويقال لهم احيوا ماخلقتم ومنها ومن اظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا ذرة أو ليخلقوا حبة أو شعيرة اه قال في الفتح قال الكرماني في قوله تعالى (انا كل شيء خلقناه بقدر) التقدير خلقنا كل شيء بقدر فيستفاد منه ان الله خالق كل شيء كما صرح به في الآية الاخرى واما قوله (والله خلقكم وما تعلمون) فهو ظاهر في اثبات نسبة العمل الى العباد فقد يشكل على الاول والجواب ان العمل هنا غير الخلق وهو الكسب الذي يكون مسندا الى العبد حيث اثبت له فيه صنعا ويسند الى الله تعالى من حيث ان وجوده انما هو بتأثير قدرته وله جهتان جهة تنفي القدر وجهة تنفي الجبر فهو مسند الى الله حقيقة والى العبد عادة وهي صفة يترتب عليها الامر والنهي والفعل والترك فكل ما اسند من افعال العباد الى الله تعالى فهو بالنظر الى تأثير القدرة ويقال له الخلق وما اسند الى العبد انما يحصل بتقدير الله تعالى ويقال له الكسب وعليه يقع المدح والذم كما يذم المشوه الوجه ويمدح الجميل الصورة واما الثواب والعقاب فهو علامة لهما والعبد انما هو ملك الله يفعل فيه ما يشاء (اعراب مامن قوله وماتعملون) (وفي اعراب مامن قوله وما تعملون خمسة أوجه) احدها ان تكون مصدرية منصوبة المحل عطف على الكاف والميم في خلقكم

أى خلقكم وخلق عملكم الثاني) ان تكون موصولة فى محل نصب عطفا
على المذكور انفا والتقدير خلقكم والذى تعملون منه الاصنام يعنى الخشب
والحجارة وغيرها (الثالث) ان تكون استفهامية منصوبة المحل بقوله تعلمون
توبيخا لهم وتحقيرآ لعملهم (الرابع) ان تكون نكرة موصوفة وحكمها حكم
الموصولة (الخامس) ان تكون نافية على معنى وماتعملون ذلك لكن الله
خلقه واسند الطبرى عن قتادة مايرجح الثاني واخرج ابن ابي حاتم عنه
ايضا انه قال تعبدون ماتنحتون من الاصنام والله خلقكم وماتعملون
اي بايديكم وتمسكت المعتزلة بهذا التأويل قال السهيلي فى نتائج الفكر له
اتفق العقلاء على ان افعال العباد لاتتعلق بالجواهر والاجسام فلا
تقول عملت حبلا ولا صنعت جملا ولاشجرا فاذا كان كذلك فمن قال
اعجبنى ماعملت فمعناه الحدث فعلى هذلا يصح فى تأويل والله خلقكم
وماتعملون الاانها مصدرية وهو قول اهل السنة ولايصح قول المعتزلة
انها موصولة فانهم زعموا انها واقعة على الاصنام التى كانوا ينحتونها فقالوا
التقدير خلقكم وخلق الاصنام وزعموا ان نظم الكلام يقتضى ماقالوه
لتقدم قوله ماتنحتون لانها واقعة على الحجارة المنحوتة فكذلك ماالثانية
والتقدير عندهم اتعبدون حجارة تنحتونها والله خلقكم وخلق تلك الحجارة
التى تعملونها هذه شبهتهم ولايصح ذلك من جهة النحو اذ مالاتكون
مع الفعل الخاص الامصدرية فعلى هذا فالآية ترد مذهبهم وتفسد قولهم
والنظم على قول اهل السنة ابدع فان قيل قد تقول عملت الصحفة وصنعت
الجفته وعملت الصنم قلنا لايتعلق ذلك الابالصورة التى هي التأليف والتركيب
وهى الفعل الذى هو الحدث دون الجواهر بالاتفاق ولان الآية وردت
فى شان استحقاق الخالق العبادة لانفراده بالخلق واقامة الحجة على من

يعبد مالايخلق وهم يخلقون فقال اتعبدون من لا يخلق وتدعون عبادة من خلقكم وخلق اعمالكم التى تعملون ولو كانوا كما زعموا لما قامت الحجة من نفس هـذا الـكلام لانه لوجعلهم خالقين لاعمالهم وهو خالق للاجناس لشركهم معه فى الخلق تعالى الله عن افكهم قال البيهقي فى كتاب الاعتقاد قال الله تعالى (ذلـكم الله ربكم خالق كل شيء) فدخل فيه الاعيان والافعال من الخير والشر وقال تعالى(ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء) فنفى ان يكون خالق غيره ونفى ان يكون شيء سواه غير مخلوق فلو كانت الافعال غير مخلوقة له لـكان خالق بعض الاشياء لاخالق كل شيء وهو بخلاف الآية ومن المعلوم ان الافعال اكثر من الاعيان فلوكان الله خالق الاعيان والناس خالقوا الافعال لـكان مخلوقات الناس اكثر من خلق الله تعالى الله عن ذلك وقال ايضا قد قال الله تعالى(خلق كل شيء وهو بكل شيء عليم) فامتدح بأنه خلق كل شيء وبانه يعلم كل شيء فكما لايخرج عن علمه شي فكذا لايخرج عن خلقه شيء وقال تعالى (واسروا قولـكم أو اجهروا به أنه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق) فاخبر ان قولهم سرا وجهرا خلقه لانه بجميع ذلك عليم وقال تعالى (خلق الموت والحياة) وقال (وانه هو امات واحيا) فاخبر انه هو المحيي والمميت وانه خلق الموت والحياة فثبت ان الافعال كلها خيرها وشرها صادرة عن خلقه واحداثه اياها وقال تعالى (وما رميت اذ رميت ولـكن الله رمى) وقال (أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون) فسلب عنهم هـذه الافعال واثبتها لنفسه ليدل بذلك على ان المؤثر فيها حتى صارت موجودة بعد العدم هو خلقه وان الذى يقع من الناس انما هو مباشرة تلك الافعال بقدرة حادثة احدثها على ماأراد فهي من الله

تعالى خلق بمعنى الاختراع بقدرته القديمة ومن العباد كسب على معنى تعلق قدرة حادثة بمباشرتهم التى هى كسبهم ووقوع هذه الافعال على وجوده بخلاف فعل مكتسبها احيانا من اعظم الدلالة على موقع أوقعها على ماراد قال (حديث والشر ليس اليك) واماماورد فى حديث دعاء الافتتاح فى اول الصلاة والشر ليس اليك فمعناه كما قال النضر بن شميل والشر لايتقرب به اليك وقال غيره ارشد الى استعمال الادب فى الثناء على الله تعالى بأن يضاف اليه محاسن الامور دون مساويها وقد وقع فى نفس هذا الحديث والمهدى من هديت فاخبرانه يهدى من يشاء كما وقع التصريح به فى القرآن وقال فى حديث ابى سعيد الذى اخرجه البخارى فى الاحكام وفى اوله ان كل وال له بطانتان والمعصوم من عصم الله فدل على انه يعصم قوما دون قوم وقال غيره يستحيل ان تصلح قدرة العباد للابراز من العدم الى الوجود وهو المعبر عنه بالاختراع وثبوته لله سبحانه وتعالى قطعى لان قدرة الابراز من العدم الى الوجود تتوجه الى تحصيل ماليس بحاصل فحال توجيهها لابد من وجوده الاستحالة ان يحصل العدم شيئا فقدرته ثابتة وقدرة المخلوقين عرض لابقاء له فيستحيل تقدمها وقد تواترت النقول والسمعية من القرآن والاحاديث الصحيحة بانفراد الرب سبحانه وتعالى بالاختراع كقوله تعالى (هل من خالق غير الله اورونى ماذا خلق الذين من دونه) وقال الراغب ليس الخلق بمعنى الابداع الا لله تعالى والى ذلك اشار بقوله تعالى (افمن يخلق كمن لايخلق) واما الذي يوجد بالاستحالة فقد وقع لغيره بتقديره سبحانه وتعالى مثل قوله لعيسى (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى) والخلق فى حق غير الله يقع بمعنى التقدير وبمعنى الكذب وقوله فى الحديث السابق يخلق كخلقي نسب الخلق اليهم على سبيل الاستهزاء

أو التشبيه فى الصورة فقط] وقوله فليخلقوا ذرة أوشعيرة امر بمعنى التعجيز وهو على سبيل الترقى فى الحقارة او التنزل فى الالزام والمراد بالذرة ان كان النملة فهو من تعذيبهم وتعجيزهم بخلق الحيوان تارة وبخلق الجماد أخرى وان كان بمعنى الهباء فهو بخلق ماليس له جرم محسوس تارة وبماله جرم اخرى وقال ابن بطال قوله احيوا ماخلقتم انما نسب خلقها اليهم تقريعا لهم بمضاهاتهم الله تعالى فى خلقه فبكتهم بان قال اذا شابهتهم بما صورتم مخلوقات الله تعالى فاحيوها كما احيا هو ماخلق وقال بعضهم معنى ذكر حديث التصوير هنا من جهة ان من زعم انه يخلق فعل نفسه لوصحت دعواه لما وقع الانكار على هؤلاء المصورين فلما كان امرهم بنفخ الروح فيما صوروه امر تعجيز ونسبة الخلق اليهم انما هى على سبيل التهكم والاستهزاء دل على فساد قول من نسب خلق فعل نفسه اليه استقلالا اه وقال مكي بن ابى طالب فى اعراب القرآن له قالت المعتزلة ما فى قوله تعالى وما تعملون موصولة فرارامن ان يقروا بعموم الخلق لله تعالى يريدون انه خلق الاشياء التي تنحت منها الاصنام واما الاعمال والحركات فانها غير داخلة فى خلق الله وزعموا انهم أرادوا بذلك تنزيه الله تعالى عن خلق الشر ورد عليهم اهل السنة بان الله تعالى خلق ابليس وهو الشر كله وقال تعالى(قل اعوذ برب الفلق من شر ماخلق) فاثبت انه خلق الشر واطبق القراء حتى اهل الشذوذ على اضافة (شر) الى (ما) إلا عمرو بن عبيد راس الاعتزال فقرأها بتنوين شر ليصحح مذهبه وهو محجوج باجماع من قبله على قراءتها بالاضافة قال واذا تقرر ان الله خالق كل شيء من خير وشر وجب ان تكون ما مصدرية والمعنى خلقكم وخلق عملكم وقوى صاحب الكشاف مذهبه بان قوله وما تعملون ترجمة عن قوله قبلها ما تنحتون

وما فى قوله ما تنحتون موصولة اتفاقا فلا يعدل بما التى بعدها عن اختها واطال فى تقرير ذلك ومن جملته فان قلت انكرت ان تكون ما مصدرية والمعنى خلقكم وخلق عملكم كما تقول الجبرة يعنى أهل السنة قلت اقرب ما يبطل به ان معنى الآية ياباه اباء جليا لان الله احتج عليهم بان العابد والمعبود جميعا خلق الله فكيف يعبد المخلوق مع ان العابد هو الذى عمل صورة المعبود ولولاه ماقدر أن يشكل نفسه فلو كان التقدير خلقكم وخلق عملكم لم يكن فيه حجة عليهم ثم قال فان قلت هى موصولة لكن التقدير خلقكم وما تعملونه من أعمالكم قلت لو كان كذلك لم يكن فيها حجة على المشركين اه كلامه/ وتعقبه ابن خليل السكونى فقال فى كلامه صرف للآية عن دلالتها الحقيقية الى ضرب من التاويل لغير ضرورة بل لنصرة مذهبه أن العباد يخلقون اكسابهم فاذا حملها على الاصنام لم تتناول الحركات وأما أهل السنة فيقولون القرآن نزل بلغة العرب وأئمة العربية على أن الفعل الوارد بعد ما يتأول بالمصدر نحو اعجبنى ما صنعت أى صنعك وعلى هذا فمعنى الاية خلقكم وخلق اعمالكم والاعمال ليست هى جواهر الاصنام اتفاقا فمعنى الاية عندهم اذا كان الله خالق اعمالكم التى تتوهم القدرية انهم خالقون لها فاولى ان يكون خالقا لما لم يدع فيه أحد الخلقية وهى الاصنام قال ومدار هذه المسألة على ان الحقيقة مقدمة على المجاز ولا اثر للمرجوح مع الراجح وذلك أن الخشب التى منها الاصنام والصور التى للاصنام ليست بعمل لنا وانما عملنا ما اقدرنا عليه الله تعالى من المعانى المكسوبة التى عليها ثواب العباد وعقابهم فاذا قلت عمل النجار السرير فالمعنى عمل حركات فى محل اظهر الله لنا عندها التشكل فى السرير فلما قال الله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) وجب حمله على الحقيقة وهى عملكم واما

مما يطالب به المعتزلى من الرد على المشركين من الآية فهو من أبين شيء لانه تعالى اذا اخبر انه خلقنا وخلق اعمالنا التى يظهر بها التأثير بين اشكال الاصنام وغيرها فاولى أن يكون خالقا للمتأثر الذى لم يدع فيه احـــد لاسنى ولا معتزلي ودلالة الموافقة أقوى فى لسان العرب وابلغ من غيرها وقد وافق الزمخشرى على ذلك فى قوله تعالى (فلا تقل لهما أف) فانه ادل على نفى الضرب من أن لو قال ولا تضربهما وقال انها من نكت علم البيان ثم غفل عنها هنا اتباعا لهواه واما دعاؤه فك النظم فلا يلزم منه بطلان الحجة لان فكه لما هو ابلغ سائغ بل هو اكمل لمراعاة البلاغة ثم قال ولم لاتكون الاية مخبرة عن ان كل عمل للعبد فهو خلق للرب فيندرج فيه الرد على المشركين مع مراعاة النظم ومن قيد الاية بعمل للعبد دون عمل فعليه الدليل والاصل عدمه وبالله التوفيق واجاب البيضاوى بأن دعوى انها مصدرية ابلغ لان فعلهم اذا كان بخلق الله تعالى فالمتوقف على فعلهم اولى بذلك ويترجح ايضا بان غيره لايخلو من حذف او مجاز وهو سالم من ذلك والاصل عدمه وقال الطيبى وتكملة ذلك ان يقال تقرر عند علماء البيان ان الكناية اولى من التصريح فاذا نفى الحكم العام ليتنفى الخاص كان اقوى فى الحجة وقد سلك صاحب الكشاف هذا بعينه فى تفسيرقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) الاية وقال ابن المنير يتعين حمل ما على المصدرية لانهم لم يعبدوا الاصنام من حيث هى حجارة أو خشب عارية عن الصورة بل عبدوها لاشكالها وهي أثر عملهم ولو عملوا نفس الجواهر لما طابق توبيخهم بان المعبود من صنعة العابد قال والمخالفون موافقون ان جواهر الاصنام ليست عملا لهم فلو كان كما ادعوه لاحتاج الى حذف أى والله خلقكم وماتعملون شكله وصورته والاصل عـــدم

التقدير وقد جاء التصريح فى الحديث الصحيح بهذا المعنى عن حذيفة رفعه ان الله خلق كل صانع وصنعته وقال غيره قول من ادعى ان المراد بقوله وما تعملون نفس العيدان والمعادن التى تعمل منها الاوثان باطل لان أهل اللغة لايقولون ان الانسان يعمل العود أو الحجر بل يقيدون ذلك بالصنعة فيقولون عمل العود صنما والحجر وثنا فمعنى الآية ان الله خلق الانسان وخلق شكل الصنم وأما الذى نحت او صاغ فانما هو عمل النحت والصياغة وقد صرحت الآية بذلك والذى عمله هو الذى وقع التصريح بان الله تعالى هو الذى خلقه وقال التونسى فى مختصر تفسير الفخر الرازى احتج الاصحاب بهذه الآية على ان عمل العبد مخلوق لله تعالى على اعراب ما مصدرية واجاب المعتزلة بان اضافة العبادة والنحت لهم اضافة الفعل للفاعل ولانه وبخهم ولو لم تكن الافعال لخلقهم لما وبخهم قالوا ولانسلم انها مصدرية لان الاخفش منع اعجبنى ماقمت اى قيامك. وقال انه خاص بالمتعدى سلمنا جوازه لكن لايمنع ذلك من تقدير مامفعولا للنحاتين ولموافقة ماينحتون ولان العرب تسمى محل العمل عملا فتقول فى الباب هو عمل فلان ولان القصد هو تزييف عبادتهم لا بيان انهم لايوجدون اعمال انفسهم قال وهذه شبهة قوية فالاولى ان لا يستدل بهذه الاية لهذا المراد كذا قال وجرى على عادته فى ايراد شبه المخالفين وترك بذل الوسع فى اجوبتها وقد اجاب الشمس الاصبهانى فى تفسيره وهو ملخص من تفسير الفخر فقال وما تعملون أى عملكم وفيها دليل على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وعلى انها مكتسبة للعباد حيث اثبت لهم عملا فابطلت مذهب القدرية والجبرية معا وقد رجح بعض العلماء كونها مصدرية بانهم لم يعبدوا الاصنام الا لعملهم لا لجرم الصنم والا لكانوا

يعبدونها قبل العمل فكانهم عبدوا العمل فانكر عليهم عبادة المنحوت الذى لم ينفك عن العمل المخلوق وقال سعد الدين التفتازانى فى ذكر ادلة الفريقين ومنها استدلال أهل السنة بآية والله خلقكم وما تعملون قالوا معناه وخلق عملكم على اعراب مامصدرية ورجحوا ذلك لعدم احتياجه الى حذف الضمير قال ويجوز ان يكون المعنى وخلق معمولكم على اعرابها موصولة ويشمل أعمال العباد لانا اذا قلنا انها مخلوقة لله أو للعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد وهو مايشاهدمن الحركات والسكنات قال وللذهول عن هذه النكتة توهم من توهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون مامصدرية وليس الامر كذلك اه ومن الدليل على ان الله تعالى يحكم فى خلقه بما يشاء ولا تتوقف احكامه فى ثوابهم وعقابهم على ان يكونوا خالقين لافعالهم لانه نصب الثواب والعقاب على ما يقع مباينا لمحال قدرتهم وأما اكتساب العباد فلا يقع الا فى محل الكسب ومثال ذلك السهم الذى يرميه العبد لاتصرف له فيه بالرفع ولا بالوضع وايضا فان ارادة الله تعالى تتعلق بمالا نهاية له على وجه النفوذ وعدم التعذر وارادة العبد لاتتعلق بذلك مع تسميتها ارادة وكذلك علمه تعالى لانهاية له على سبيل التفصيل وعلم العبد لايتعلق بذلك مع تسميته علما اه هذا مالخصه فتح البارى فى هذه المسألة (زيادة كلام على الكسب) وقد واعدت بالعود لاشباع الكلام على الكسب فاقول قد مر فى تفسير الكسب ان لاتأثير لقدرة العبد فى المقدور عند أهل السنة والمعتزلة قالوا أن قدرة العبد مستقلة بالتأثير لادخل لقدرة الله تعالى فيه وقد مر ماقيل فيه من الرد وذهبت الجبرية الى أن العبد ليست له قدرة حادثة

تقارن المفعول اصلا بل هو مفعول به لافاعل كالميت بين يدى غاسله
ورد بانه يلزم عليه استواء الافعال وان لايدرك فرق بينها ونحن ندرك
بالضرورة الفرق بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وبانه يبطل محل
التكليف وترتيب الثواب والعقاب ويناقض النصوص كقوله تعالى (لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت) وقوله (لايكلف الله نفسا الا وسعها) أى طاقتها بحسب
العادة فلو لم يكن كسب لاتحد ماقبل الا وما بعدها فلم يصح الاستثناء
فان قيل يلزم من كون فعل العبد واقعا بارادة الله تعالى وهو القاهر فوق
عباده ان يكون العبد مجبورا مقهورا وحينئذ لا يبقى محل للثواب والعقاب
ويلزم صحة الاحتجاج بالقدور ويكون عقاب العباد على معاصيهم
بعد ان اضطرهم اليها ظلما وذلك كله مناقض لنصوص الشريعة وهذه شبهة
المعتزلة فكيف التفصى عنها (فالجواب) ان العبد مجبور فى الباطن
ونفس الامر على فعله الاختياري فى قالب أى صورة مختار فانه لا يمكنه
تركه بعد خلق الشهوة له والميل له والارادة والعزم والقدرة عليه وهو
بحسب الظاهر يفعل ان شاء ويترك ان شاء وفى نفس الامر والحقيقة لافعل
له وانما الفعل لله تعالى وحده لاشريك له فكل احد يفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش فتفضل تعالى باسقاط التكليف فى
حال الاضطرار ظاهراً و باطنا ورتب بمحض اختياره التكليف والثواب
والعقاب علي الاختيار بحسب الظاهر وهو الذى قارنته القدرة الحادثة
بلا تأثير لها فيه اصلا وان كان مجبورا عليه فى الحقيقة لان العبيد ملكه
يتصرف فيهم كيف شاء ولا يسأل عما يفعل قل فلله الحجة البالغة وهى
الملك ويستحيل وصفه تعالى بالظلم كما قال (وماربك بظلام للعبيد) (إن
الله لايظلم الناس شيئا) وفى الحديث القدسى انى حرمت الظلم على نفسى

وانما استحال لان تصريف المالك فى ملكه يستحيل كونه ظلما ولان الظلم انما كان ظلما لكونه منهيا عنه ولا ناهى له تعالى ولانه يتضمن الجهل او السفه لانه وضع الشيء فى غير محله وكلاهما محال على الله تعالى.
وقد قال ابن كيران الكسب الذي اثبته الاشاعرة للعبد فى افعاله الاختيارية ليس معناه اختراعه لتلك الافعال كما تدعيه المعتزلة ولا ان قدرته الحادثة اضيفت الى القدرة القديمة فى ايجاد الفعل فوجد بمجموع القدرتين كما يعتقده من لا خبرة عنده بمذهب اهل السنة بل معناه مقارنة القدرة الحادثة للفعل وملابستها له من غير تاثير لها اصلا فليست علة ولا جزء علة للايجاد وعلى ذلك نبه من قال .

مذهبنا ان لنا قدرة ٭ حادثة لسنا بها نقدر
وربما سوغ اطلاقها ٭ فى قوله من قبل ان تقدروا

فتحقق ان مذهب اهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين.
فقد خرج (من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) قوم فرطوا وهم القدرية القائلون بأن العبد يخلق افعاله وقوم افرطوا وهم الجبرية اه ونقل عن امام الحرمين ان قدرة العبد تؤثر لكن لا استقلالا بل على اقدار قدرها الله تعالى وعن القاضى الباقلاني والاستاذ ابي اسحاق ان قدرة الله تؤثر فى ايجاد فعل العبد من حيث عمومه والقدرة الحادثة تؤثر فى وصفه الخاص من كونه صلاة أو غصبا أو سرقة ونحو ذلك وأنكر فى شرح الكبرى ان يصح نسبة واحد من هذين القولين لمن تنسب اليه ممن ذكر الا ان يكون صدر منهم ذلك حال المناظرة على سبيل التنزل احتيالا على الخصم فى سوقه الى الحق بتدريج وقد قال الاشياخ لا ينسب الى العالم مذهبا ما يصدر منه على سبيل البحث والا فحاشا القاضى والاستاذ ان يعتقدا تاثيرا لغير الله تعالى وكيف تنسب هذه المقالة الشنيعة الى امام الحرمين وهى لا يرضى ان يقولها من هو أدنى.

منه علما ودينا بمراتب كثيرة فتحصل فى افعال العباد الاختيارية خمسة اقوال اه ومامر فى تفسير الكسب من انه تعلق القدرة الحادثة هو المعروف عند العلماء ونقل عن الشيخ الاميران الكسب تعلق الارادة لانه هو السبب الاصلى فى تأثير المؤثر وليس السبب قدرة العبد بل ارادته فالكسب المؤاخذ به العبد هو تعلق الارادة ولهذا قال ابن عربي فى الفتوحات المكية الكسب تعلق ارادة الممكن بفعل مادون غيره فيتوجه الاقتدار الالهى عند ذلك التعلق فيسمى ذلك كسب المكلف واطلق السعد الكسب على مجموع التعلقين فقال وتحقيقه ان صرف العبد ارادته وقدرته الى الفعل كسب وايجاد الله سبحانه وتعالى الفعل خلق ولكن التحقيق ان الكسب انما هو صرف الارادة فقط ومعنى صرفها جعلها متعلقة بالفعل أى ان تعلق الارادة بالفعل سبب عادى لان يخلق فى العبد قدرة متعلقة بالفعل واما اختيار العبد فهو تعلق ارادته اه ومن شبه المعتزلة قولهم كيف يريد الله تعالى القبيح و يفعله علي مازعمتم ان الجميع اثر قدرته وارادته فالجواب ان القبيح بالنسبة الى العبد فقط واما بالنسبة اليه تعالى فالافعال امافضل أو عدل فلا قبح قال سيدى علي وفا رضى الله تعالى عنه ٥

سمعت الله فى سرى يقول ٥ انا فى الملك وحدى لازول
وحيث الكل منى لاقبيح ٥ وقبح القبح من حيثي جميل اه

(خاتمة فى حديث احتج آدم وموسى)

فقد اخرج الشيخان عن ابي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال احتج آدم وموسى فقال له موسى يا آدم انت ابونا خيبتنا واخرجتنا من الجنة قال له آدم ياموسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده اتلومنى

على امر قدر الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى فحج آدم موسى ثلاثا اه وفيه طرق كثيرة قال ابن عبد البر هذا الحديث اصل جسيم لاهل الحق فى اثبات القدر وان الله قضى اعمال العباد فكل احد يصير لما قدر له بما سبق فى علم الله قال وليس فيه حجة للجبرية وان كان فى بادىء الرأى يساعدهم وقد انكرت القدرية هذا الحديث لانه صريح فى اثبات القدر السابق وتقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لآدم على الاحتجاج به وشهادته بانه غلب موسى فقالوا لا يصح لان موسى لا يلوم على امر قد تاب منه صاحبه وقد قتل هو نفسا لم يؤمر بقتلها ثم قال رب اغفر لى فغفر له فكيف يلوم آدم على امر قد غفر له وايضا لو ساغ ان يحتج بالقدر السابق من عوتب على معصية قد ارتكبها لانسد باب القصاص والحدود ولاحتج به كل احد على ما يرتكبه من الفواحش وهذا يفضى الى لوازم قطعية فدل ذلك على ان الحديث لا اصل له اه والحديث فى غاية الصحة اخرجه الشيخان وغيرهما وليست فيه علة والجواب عما قالوه من اوجه اولها انما حكم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لآدم بالحجة فى معنى خاص وذلك لانه لو كانت فى المعنى العام لما تقدم من الله تعالى لومه بقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا واخذه بذلك حتى اخرجه من الجنة واهبطه الى الارض ولكن لما اخذ موسى فى لومه وقدم قوله له انت الذى خلقك الله بيده وانت وانت لم فعلت ذلك عارضه آدم بقوله انت الذى اصطفاك الله وانت وانت وحاصل جوابه اذا كنت بهذه المنزلة كيف يخفى عليك ان لا محيد عن القدر وانما وقعت الغلبة لآدم من وجهين احدهما انه ليس لمخلوق ان يلوم مخلوقا فى وقوع ما قدر عليه الا باذن من الله تعالى فيكون الشارع هو اللائم فلما أخذ موسى فى لومه من غير

ان يؤذن له فى ذلك عارضه بالقدر فاسكته والثانى ان الذى فعله آدم اجتمع فيه القدر والكسب والتوبة تمحو اثر الكسب وقد كان الله تاب عليه فلم يبق الا القدر والقدر لايتوجه عليه لوم لانه فعل الله ولا يسأل عما يفعل(الثانى)قال ابن عبدالبر هذا عندي مخصوص بآدم لان المناظرة بينهما وقعت بعدان تاب الله على آدم قطعا كما قال الله(فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) فحسن منه ان ينكر على موسى لومه له على الاكل من الشجرة لانه كان قد تيب عليه من ذلك والا فلا يجوز لاحد ان يقول لمن لامه على ارتكاب معصية كما لو قتل اوزنى أوسرق هذا سبق فى علم الله وقدره علي قبل ان يخلقنى فليس لك ان تلومنى عليه فان الامة اجمعت على جواز لوم من وقع ذلك منه بل على استحباب ذلك كما اجمعوا على استحباب محمدة من واظب على الطاعة قال وحكى ابن وهب عن مالك عن يحي بن سعيد ان ذلك كان من آدم بعد ان تيب عليه اه قلت هذا لايحتاج للتنبيه عليه لانه معلوم ضرورة (الثالث)انما توجهت الحجة لآدم لان موسى لامه بعد ان مات واللوم انما يتوجه على المكلف مادام فى دار التكليف فان الاحكام حينئذ جارية عليهم فيلام العاصى ويقام الحد والقصاص وغير ذلك واما بعد أن يموت فقد ثبت النهى عن سب الاموات ولاتذكروا موتاكم الا بخير لان مرجع امرهم الى الله واذا كان كذلك فلوم موسى لآدم انما وقع بعد انتقاله عن دار التكليف وثبت ان الله تاب عليه فسقط عنه اللوم فلذلك عدل الى الاحتجاج بالقدر السابق وأخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بانه قد غلب موسى بالحجة قال المازري لما تاب آدم وتاب الله عليه صار ذكر ما صدر منه انما هو كالبحث عن السبب الذى دعاه الى ذلك فاخبر هو ان الاصل فى

ذلك القضاء السابق فلذلك غلب بالحجة وقال ابن التين انما قامت حجة آدم لان الله خلقه ليجعله خليفة فى الارض فلم يحتج آدم فى أكله من الشجرة بسابق العلم لانه كان عن اختيار منه وانما احتج بالقدر لخروجه لانه لم يكن بد من ذلك ويمكن ان يمتزج من هذه الاجوبة جواب واحد وهو ان التائب لا يلام على ماتيب عليه منه ولاسيما اذا انتقل عن دار التكليف وقد سلك النووي هذا المسلك فقال معنى كلام آدم انك ياموسى تعلم ان هذا كتب علي قبل ان اخلق فلا بد من وقوعه ولو حرصت انا والخلق أجمعون على رد مثقال ذرة منه لم نقدر فلا تلمنى فان اللوم على المخالفة شرعى لا عقلي واذا تاب الله علي وغفر لى زال اللوم فمن لامنى كان محجوجا بالشرع فان قيل فالعاصى اليوم لو قال هذه المعصية قدرت علي فينبغي ان يسقط عنى اللوم قلنا الفرق أن هذا العاصى باق فى دار التكليف جارية عليه الاحكام من اللوم والعقوبة وفى ذلك له زجر وعظة فاما آدم فميت خارج عن دار التكليف مستغن عن الزجر فلم يكن للومه فائدة بل فيه ايذاء وتخجيل فلذلك كانت الغلبة له اه وقال القرطبي انما غلبه بالحجة لانه علم من التوراة ان الله تاب عليه فكان لومه له على ذلك نوع جفاء كما يقال ذكر الجفا بعد حصول الصفاء جفاء ولان أثر المخالفة بعد الصفح ينمحى حتى كانه لم يكن فلا يصادف اللوم من اللائم حينئذ محلا اه وقال الطيبي مذهب الجبرية اثبات القدرة لله ونفيها عن العبد اصلا ومذهب المعتزلة بخلافه وكلاهما من الافراط والتفريط على شفا جرف هار والطريق المستقيم القصد ولما كان سياق كلام موسى يؤول الى الثاني بان صدر الجملة بحرف الانكار والتعجب وصرح باسم آدم ووصفه بالصفات التي كل واحدة مستقلة فى علية عدم

ارتكابه المخالفة ثم اسند الاهباط اليه ونفس الاهباط منزلة دون فكانه قال
ما أبعد الانحطاط من تلك المناصب العالية فاجاب آدم بما يقابلها بل ابلغ
فصدر الجملة بهمزة الانكار ايضا وصرح باسم موسى ووصفه بصفات كل
واحدة مستقلة فى علية عدم الانكار عليه ثم رتب العلم الازلى على ذلك
ثم اتى بهمزة الانكار بدل كلمة الاستبعاد فكانه قال تجد فى التوراة هذا
ثم تلومنى قال وفى هذا التقرير تنبيه علي تحرى قصد الامور قال وختم النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث بقوله فحج آدم موسى تنبيها على أن بعض
امته كالمعتزلة ينكرون القدرة فاهتم لذلك وبالغ فى الارشاد ولما كان
المراد منه الرد على القدرية الذين ينكرون سبق القدر اكتفى به معرضاً
عما يوهمه ظاهره من تقوية مذهب الجبرية لما تقرر من دفعه فى
مكانه كما وقع فى حديث ابن مسعود الذى أخرجه البخارى فى الايمان
مرفوعا (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) لما كان المقام مقام الرد على المرجئة
اكتفى به معرضا عما يوهمه ظاهره من تقوية مذهب الخوارج المكفرين
بالذنب اعتمادا على ما تقرر من دفعه فى مكانه وفى حديث
الاحتجاج تقوية لمذهب القدرية من حيث اسناد موسى الاخراج من الجنة
والاغواء لآدم وتقوية لمذهب الجبرية من حيث اسناد آدم ذلك للقدر
وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه حج موسى ولاجل هذا انكره المعتزلة
كما مر وقالوا لا وجود له واجاب ابن عباد بجواب وحاصله ان هذا القول تارة
يكون خطأ وتارة يكون صوابا باختلاف القصد فان قاله صاحبه على سبيل
الانتصار لنفسه والاحتجاج لها ونفى اللوم عنها فهو خطأ لان العبد من حيث
هو عبد لا يليق به الاحتجاج لنفسه والانتصار لها ونفى اللوم عنها بين يدى مولاه
واظهار ان لا حق له عليه وان كان فى كلامه منطق بالحكمة ومحض الحق ومن

هذا الوجه قول المشركين لو شاء الله ما اشركنا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء ولذا لم يعذرهم الحق مع ان كلامهم فى نفسه صحيح يجب على كل أحد اعتقاد مضمنه وان قاله على سبيل الاخبار عن نفوذ قدر الله وقضائه وان العبد لا مهرب له منه من غير قصد لنصرة النفس والاحتجاج لها بل مع شدة افتقار وظهور انكسار واستحضار العبد ان لله ان يؤاخذه الا ان يعفو عنه فهو صواب ومن هذا الوجه قول آدم اتلومنى على أمر قدره الله علي ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فحج ادم موسى أى غلبه بالحجة والمراد لم يترك له محلا للاعتراض بعد لانه اعترف بالعجز وقد علم موسى انه كان معترفا به وانه تاب الله عليه لذلك فلا محل للوم اه (لطيفة) قال ابن كيران ولعدم قبول الاحتجاج بالقدر لطيفة وهى ان العبد قبل الفعل غير مطلع على ماجرى به القدر لعدم اطلاعه على الغيب فلا يقصد بفعله المنهى موافقة القدر بل لا يعلم ان الفعل سبق به القدر الا بعد وقوعه قال الشعرانى فى العهود (يحكى) ان ابليس قال يارب تأمرنى بالسجود لآدم ولم ترد ذلك منى فلو أردته منى لوقع ولم اخالف قال متى علمت انى لم ارده منك قبل الاباية ام بعدها قال بل بعدها قال فبذلك أخذتك اه وقوله فى الحديث قبل ان يخلقنى باربعين سنة وفى رواية أبى سعيد اتلومنى على أمر قدره الله علي قبل ان يخلق السموات والارض والجمع بين الروايتين حمل الاولى على مايتعلق بالكتابة وحمل الاخرى على مايتعلق بالعلم وقال ابن التين يحتمل ان يكون المراد بالاربعين سنة مابين قوله تعالى (انى جاعل فى الارض خليفة) الى نفخ الروح فى آدم وقال ابن الجوزى المعلومات كلها قد احاط بها علم الله القديم قبل وجود المخلوقات كلها ولكن كتابتها وقعت فى أوقات متفاوتة وقد وقع فى صحيح مسلم ان الله قدر المقادير قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين ألف سنة فيجوز ان تكون قصة آدم

بخصوصها كتبت قبل خلقه بأربعين سنة ويجوز أن يكون ذلك القدر مدة لبثه طينا الى ان نفخت فيه الروح فقد ثبت فى صحيح مسلم ان بين تصويره طينا ونفخ الروح فيه كان مدة أربعين سنة ولا يعارض ذلك كتابة المقادير عموما قبل خلق السموات والارض بخمسين ألف سنة اه قلت قول ابن الجوزي ان الكتابة وقعت فى أوقات متفاوتة مخالف لما هو ثابت فى الاحاديث الصحاح من ان أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال يارب وما اكتب قال اكتب القدر فجرى بما هو كائن من ذلك اليوم الى قيام الساعة وفى رواية قال اكتب علمي فى خلقى الى يوم القيامة فهذا صريح فى ان الكتابة كانت فى وقت واحد ويأتى مزيد لهذا فى بحث الاستواء ان شاء الله تعالى اه وقال المازرى الاظهر ان المراد انه كتبه قبل خلق آدم بأربعين عاما ويحتمل انه اظهره للملائكة أو فعل فعلا ما أضاف اليه هذا التاريخ والا فمشيئة الله وتقديره قديم والاشبه أنه أراد بقوله قدره الله علي قبل ان اخلق أى كتبه فى التوراة لقوله فى رواية فكم وجدته كتب فى التوراة قبل ان اخلق وقال النووى المراد بتقديرها كتبه فى اللوح المحفوظ أو فى التوراة أو فى الالواح ولا يجوز ان يراد أصل القدر لانه ازلى ولم يزل الله سبحانه وتعالى مريدا لما يقع من خلقه وقال بعض المراد اظهار ذلك عند تصوير آدم طينا فان ادم اقام فى طينته أربعين سنة والمراد على هـــذا بخلقه نفخ الروح فيه اه

(اختلاف العلماء فى وقت المحاجة) واعلم ان العلماء اختلفوا فى وقت هذه المحاجة فقيل يحتمل انه فى زمان موسى فاحيى الله له آدم معجزة له فكلمه أو كشف له عن قبره فتحدثا أو أراه الله روحه كما ارى للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج أرواح الانبياء أو اراه الله له فى المنام ورؤيا الانبياء وحي ولو كان يقع فى بعضها ما يقبل التعبير كما فى قصة الذبيح أو كان ذلك بعد وفاة موسى فالتقيا

فى البرزخ أول مامات موسى فالتقت ارواحهما فى السماء و بذلك جزم ابن
عبدالبر والقابسي وقد وقع فى حديث عمر لما قال موسى أنت ادم قال له
من أنت قال أنا موسى وان ذلك لم يقع بعد وانما يقع فى الاخرة والتعبير عنه
في الحديث بلفظ الماضى لتحقق وقوعه وذكر ابن الجوزى احتمال التقائهما في
البرزخ واحتمال ان يكون ذلك ضرب مثل والمعنى لو اجتمعا لقالا ذلك وخص
موسى بالذكر لكونه أول نبي بعث بالتكاليف الشديدة قال وهذا وان احتمل
لكن الاول اولى قال وهذا مما يجب الايمان به لثبوته عن خبر الصادق
وان لم يطلع على كيفية الحال وليس هو بأول ما يجب علينا الايمان به وان
لم نقف على حقيقة معناه كعذاب القبر ونعيمه ومتى ضاقت الحيل فى كشف
المشكلات لم يبق الا التسليم وقال ابن عبد البر مثل هذا عندى يجب فيه
التسليم ولا يوقف فيه على التحقيق لانا لم نؤت من جنس هذا العلم
الا قليلا (تذييلان الاول فى اسلام القدرية وكفرهم) قال الشيخ
الطيب بن كيران أعلم أن القدرى القائل بان العبد يخلق افعاله لا يحكم عليه
بانه مشرك شرعا اذ المشرك هو المدعي الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب
الوجود كالمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاصنام والمعتزلة
لا يدعون شيئاً من ذلك بل لم يجعلوا خالقية العبد كخالقية الرب لافتقار
العبد لاسباب وآلات هى بخلق الله تعالى الا أن مشايخ ماوراء النهر بالغوا
فى تضليلهم فى هذه المسألة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث
لم يثبتوا الا شريكا واحداً والمعتزلة اثبتوا شركاء لاتحصى اهوا اتفقت الامة
على ذمهم واخرج ابو داود فى سننه والحاكم فى المستدرك وقال صحيح
على شرط الشيخين ان صح سماع ابى حازم من ابن عمر عن ابن عمر عن
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال القدرية مجوس هذه الامة قال

الخطابى انما جعلهم صلى الله تعالى عليه وسلم مجوسا لمضاهاة مذهبهم
مذهب المجوس فى قولهم بالاصلين النور والظلمة يزعمون ان الخير
من فعل النور والشر من فعل الظلمة فصاروا ثنوية وكذلك القدرية
يضيفون الخير الى الله تعالى والشر الى غيره والله تعالى خالق الخير والشر
جميعا لايكون شيء منهما الا بمشيئته فهما مضافان اليه تعالى خلقا و إيجاداً
والى الفاعلين لهما من عباده فعلا واكتساباً وفى الحديث اذا كان يوم القيامة
ينادى مناد فى أهل الجمع اين خصماء الله سبحانه وتعالى فتقوم القدرية اه ولا
شك ان من لم يفوض الامور كلها الى الله تعالى وينسب بعضها الى نفسه
فهو المخاصم لله تعالى وفيه ايضا لعن الله القدرية على لسان سبعين نبياً
وروى عن ابن عمر انه قال فان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا
تشهدوهم وفى صحيح مسلم عن ابن عمر انه قيل له انه قد ظهر قبلنا ناس
يقرؤن القرآن ويتقفرون العلم يزعمون ان لا قدر وان الامر انف فقال
اذا لقيت اولئك فاخبرهم انى برىء منهم وانهم برءاء منى والذى يحلف به
عبد الله بن عمر لو ان لاحدهم مثل احد ذهبا فانفقه ماقبل الله منه حتى
يؤمن بالقدر اه قال النووى هذا الذي قاله ابن عمر ظاهر فى تكفيره
القدرية قال القاضي عياض رحمه الله هذا فى القدرية الاول الذين نفوا
تقدم علم الله تعالى بالكائنات قال والقائل بهذا كافر بلا خلاف وهؤلاء
الذين ينكرون القدر هم الفلاسفة فى الحقيقة قال غيره ويجوز انه لم يرد
بهذا الكلام التكفير المخرج عن الملة فيكون من قبيل كفران النعم الا أن
قوله ما قبل الله منه ظاهر فى التكفير فان احباط الاعمال انما يكون بالكفر
الا أنه يجوز ان يقال فى المسلم لايقبل عمله لمعصيته وان كان صحيحا كما
ان الصلاة فى الدار المغصوبة صحيحة غير محوجة الى القضاء عند جماهير

العلماء بل باجماع السلف وهي غير مقبولة فلا ثواب فيها على المختار عند
اصحابنا ومذهب اهل الحق اثبات القدر بفتح الدال واسكانها لغتان
مشهورتان ومعناه ان الله تبارك وتعالى قدر الاشياء فى القدم وعلم سبحانه
وتعالى انها ستقع فى اوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى وعلى صفات
مخصوصة فهي تقع على حسب ماقدرهاسبحانه وتعالى وانكرت القدرية
هذا وزعمت انه تعالى لم يقدرها ولم يتقدم علمه تعالى بها وانها مستانفة
العلم أى انما يعلمها سبحانه بعد وقوعها وكذبوا على الله تعالى وجل عن
اقوالهم الباطلة علوا كبيرا وقال اصحاب المقالات من المتكلمين قد انقرضت
القدرية القائلون بهذا القول الشنيع ولم يبق احد من أهل القبلة عليه
وصارت القدرية فى الازمان المتأخرة تعتقد اثبات القدر ولكن يقولون
الخير من الله تعالى والشر من غيره وسميت هذه الفرقة القدرية لانكارهم
القدر (وحكى) ابو محمد بن قتيبة فى كتابه غريب الحديث وابو المعالى امام
الحرمين فى كتابه الارشاد فى أصول الدين ان بعض القدرية قال لسنا
بقدرية بل انتم القدرية لاعتقادكم اثبات القدر قالا وهذا تمويه من هؤلاء
الجهلة ومباهتة وتوقح فان أهل الحق يفوضون امورهم الى الله تعالى
ويضيفون القدر والافعال اليه تعالى وهؤلاء الجهلة يضيفونه الى انفسهم
ومدعى الشيء لنفسه ومضيفه اليه أولى بان ينسب اليه ممن يعتقده لغيره
وينفيه عن نفسه اه

(الثانى قال ابن كيران فان قيل هل يجوز اطلاق أن الله أراد الكفر
والمعاصى والشرور وخلقها لصحة ذلك فى الاعتقاد أولا يجوز
وانما يقال خلق الكائنات كلها تأدبا وحذرا من ايهام أن المعصية
حسنة مأمور بها أو يجوز حيث لا ايهام ويمنع معه)

قلت قيل بكل من الثلاثة ووسطها أوسطها واختاره القلشانى وغيره ويؤيده

قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله) الآية مع قوله (قل كل من عند الله) وقوله (صراط الذين انعمت عليهم) الآية ولم يقل ولا الذين اضللتهم كما قال انعمت عليهم وقوله (وانا لا ندرى اشر اريد بمن فى الارض) الآية فبنى فعل الارادة فى جانب الشر للمفعول واظهر فى جانب الخير الفاعل وهو ربهم وقول ابراهيم (الذى خلقنى فهو يهدين) الى يشفين لم يقل واذا أمرضنى على اسلوب الافعال السابقة واللاحقة ادبا وقول الخضر (فاردت ان اعيبها) مع قوله (فاراد ربك أن يبلغا اشدهما) الى قوله من ربك فنسب ارادة العيب لنفسه وارادة بلوغ الاشد واستخراج الكنز رحمة لله ادبا فى التعبير وفى دعاء نبوى الخير فى يديك والشر ليس اليك أى ليس منسوبا اليك من حيث هو شر ولذلك اقتصر على الخير فى آية بيدك الخير ومما روعيت فيه الحقيقة الحديث القدسى (انا الله لا إله إلا انا خلقت الخير والشر فطوبى لمن خلقته للخير واجريت الخير على يده وويل لمن خلقته للشر واجريت الشر على يده) ومما روعى فيه الحقيقة والادب ما فى مناجاة الحكم إلهى ان ظهرت المحاسن منى فبفضلك ولك المنة وان ظهرت المساوى منى فبعدلك ولك الحجه علي واما ماهو محمود شرعا من افعال العباد فينسب الى الله تعالى حقيقة خلقا وايجاد وشريعة ادبا والى العبد شريعة لا حقيقة لكسبه له وينبغى لصاحبه الاقتصار على نسبته الى الله تعالى قال سهل بن عبد الله اذا عمل العبد حسنة قال يارب بفضلك استعملت وانت اعنت وانت سهلت شكر الله له وقال ياعبدي بل انت اطعت وانت تقربت وان نظر الى نفسه وقال انا اطعت وعملت وتقربت اعرض الله تعالى عنه وقال ياعبدى انا وفقت وانا اعنت

وسهلت واذا عمل سيئة فقال يارب انت قدرت وقضيت وحكمت غضب المولى عليه وقال ياعبدى بل انت اسأت وجهلت وعصيت وان قال يارب انا ظلمت وانا أسأت وانا جهلت أقبل المولى عليه وقال ياعبدى انا قدرت وقضيت وقد غفرت وحلمت وسترت اه ومن علم أن مشيئة الله تعالى هى النافذة فاقال الله تعالى (وربك يخلق ما يشاء) الآية أورثه ذلك اسقاط التدبير مع الله وترك الحسد فانه اعتراض على اختيار الحق كماقيل

الا قل لمن بات لى حاسدا ٭ اتدرى على من اسأت الادب
اسأت على الله فى حكمه ٭ لانك لم ترض لى ما وهب
فجازاك عنى بان زادنى ٭ وسد عليك وجوه الطلب اه

واورثه الرضى بما يبرز به القدر قال محمد الباقر رضى الله تعالى عنه ندعو الله تعالى فيما نحب فاذا وقع ما نكره لم نخالف الله فيما حب وقال بعضهم

يا خالقا لما يشا ٭ ما يشا كيف يشا
ومعطيا لما يشا ٭ ومانعا لما يشا
ان لم تقدر ما نشا ٭ فالطف بنا فيما تشا
كى لا يكون ما نشا ٭ خلاف ما انت تشا

وللامام الشافعى رضى الله تعالى عنه

فما شئت كان وان لم اشأ ٭ وما شئت ان لم تشأ لم يكن
خلقت العباد على ماعلمت ٭ فى العلم يجرى الفتى والمسن
فهذا هديت وهذا خذلت ٭ وهذا اعنت وذا لم تعن
وهذا شقى وهذا سعيد ٭ وهذا قبيح وهذا حسن
وهذا قوى وهذا ضعيف ٭ وكل باعماله مرتهن اه

(الفصل الثالث فی حقیقة المحکم والمتشابه)

فاقول اعلم أن القرآن دل علی انه کله محکم وعلی انه کله متشابه وعلی ان بعضه محکم وبعضه متشابه أما مادل علی انه کله محکم فهو قوله (آلر تلك آيت الكتاب الحكيم) (آلر كتب أحكمت آياته) فبين فی هاتين الآيتين ان كله محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه فی فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من الاتيان بكلام يساوی القرآن فی هذين الوصفين والعرب تقول فی البناء الوثيق والعقد الوثيق الذی لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم وأما مادل علی انه كله متشابه فهو قوله تعالى (كتابا متشابها مثانی) والمعنى انه يشبه بعضه بعضا فی الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) أی لكان بعضه واردا علی نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام فی الفصاحة والركاكة وأما مادل علی ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو قوله (فيه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات) وهذا النوع هو المراد بالفصل وهو الذی فيه الكلام والبحث عند العلماء فنبدأ أولا بتفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم بتفسيرهما فی عرف الشريعة (أما المحكم لغة) فالعرب تقول حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هی تمنع الفرس عن الاضطراب وفی حديث النخعی احكم اليتيم كما تحكم ولدك أی امنعه عن الفساد وقال جرير احكموا سفهاءكم أی امنعوهم وبناء محكم أی وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغی وأما المتشابه فهو ان يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن

التمييز بينهما قال الله تعالى (ان البقر تشابه علينا) وقال في وصف ثمار الجنة (وأتوا به متشابها) أي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال اشتبه علي الامر اذا لم افرق بينهما و يقال لاصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه الصلاة والسلام الحلال بين والحرام بين و بينهما أمور متشابهات وفي رواية مشتبهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل مالا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب الذى هو التشابه على المسبب الذى هو عدم فهم المعنى ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل أي دخل في شكل غيره فاشبهه وشابهه ثم يقال لكل ماغمض وان كان غموضه من غير هذه الجهة مشكل و يحتمل ان يقال انه الذى لا يعرف ان الحق ثبوته وعدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعقله والذهن ومشابها له وغير متميز أحدهما عن الاخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بانه متشابه فهذا معناهما لغة (وقد اختلف العلماء في معناهما اصطلاحا) اختلافا كثيرا والحاصل ان أهل الاصول منهم من قسم اللفظ الى محكم ومتشابه فالقسمة عنده ثنائيه اقتداء بظاهر آية (منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات) فاللفظ عنده أما محكم وأما متشابه وعليه فالمراد بالظاهر مايشمل الظاهر بالقرائن وحينئذ المجمل ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم والا فمن المتشابه ومنهم من يجعل قسمة اللفظ ثلاثية المجمل والمحكم والمتشابه وعلى هذا المجمل ماأدرك ببيان والمتشابه مالم يدرك أصلا وقد ارتضى النووي من الخلاف الجارى فيه معنيين فقال الصحيح ان المحكم يرجع الى معنيين (احدهما) المكشوف المعنى الذى لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه مايتعارض فيه الاحتمال (والثانى) ان المحكم ماانتظم ترتيبه مفيدا أما ظاهرا وأما بتأويل وأما المتشابه فالاسماء المشتركة

كالقرء وكالذى بيده عقدة النكاح وكاللمس فالاول متردد بين الحيض والطهر والثاني بين الولى والزوج والثالث بين الوطء واللمس باليد ونحوها وقد اطنب القسطلانى فى تفسيرها وها أنا انقل ماذكره ملخصا فقد قال المحكم ماوضح معناه فيدخل فيه النص والظاهر والمتشابه ماترددت فيه الاحتمالات فيدخل فيه المجمل والمؤول وقال الزمخشرى محكمات احكمت عباراتها بان حفظت من الاحتمال والاشتباه وقسم الراغب المتشابه الى قسمين احدهما ما يرجع الى ذاته والثانى الى أمر مايعرض له والاول على ضروب مايرجع الى جهة اللفظ مفردا أما لغرابة نحو فاكهة وأبا أو لمشاركته الغير نحو اليد والعين أو مركبا أما للاختصار نحو واسال القرية أو للاطناب نحو ليس كمثله شيء أو لاغلاق اللفظ نحو فان عثر على انهما استحقا اثما ثانيها مايرجع الى المعنى أما من جهة دقته كاوصاف البارى عز وجل واوصاف الساعة أو من جهة ترك الترتيب ظاهرا نحو (ولولا رجال مؤمنون الى قوله لعذبنا الذين كفروا) ثالثها ما يرجع الى اللفظ والمعنى معا واقسامه بحسب تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى نحو غرابة اللفظ مع دقة المعنى ستة أنواع لان وجوه اللفظ ثلاثة ووجوه المعنى اثنان ومضروب الثلاثة فى اثنين ستة (والقسم الثانى) من المتشابه هو مايرجع الى أمر ما يعرض للفظ وهو على خمسة أنواع الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص الثانى من جهة الكيفية كالوجوب والندب الثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ الرابع من جهة المكان كالمواضع التي نزلت فيها نحو (وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها) وقوله تعالى (انما النسيء زيادة فى الكفر) فانه يحتاج فى معرفة ذلك لمعرفة عاداتهم فى الجاهلية الخامس من جهة الاضافة وهى الشروط التى بها يصح الفعل أو يفسد كشروط

العبادات والانكحة والبيوع وقد يقسم المحكم والمتشابه بحسب ذاتهما الى أربعة أنواع المحكم من جهة اللفظ والمعنى نحو قوله تعالى (قل تعالوا اتل ماحرم ربكم عليكم) الخ الاية الثاني متشابه من جهتهما معا كقوله تعالى (فمن يرد الله ان يهديه) الاية الثالث متشابه فى اللفظ محكم من جهة المعنى كقوله تعالى (وجاء ربك) الاية الرابع متشابه فى المعني محكم فى اللفظ نحو الساعة والملائكة اه وقد فسر البخارى المحكم والمتشابه فقال منه آيات محكمات قال مجاهد الحلال والحرام واخر متشابهات يصدق بعضه بعضا كقوله تعالى (ومايضل به الاالفاسقين) وكقوله جل ذكره (ويجعل الرجس على الذين لايعقلون) وكقوله تعالى (والذين اهتدوا زادهم هدى) وبيان هذا هو ان المفهوم من الآية الاولى ان الفاسق وهو الضال تزيد ضلالته وتصدقه الآية الاخرى حيث يجعل الرجس على الذى لايعقل وكذلك حيث يزيد المهتدى الهداية اه واعلم ان تتبع المتشابه وطلب الوقوف على حقيقته حذر الله منه بقوله (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله إلا الله) وحذر منه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بما أخرجه الشيخان وابو دواود والترمذى عن عائشة قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذ الاية (هو الذى انزل عليك الكتاب) الى (وما يذكر إلا اولو الالباب) قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فاذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سمى الله فاحذروهم) اه والمراد التحذير من الاصغاء الى الذين يتبعون المتشابه من القرآن وأول ماظهر ذلك من اليهود كما ذكره ابن اسحاق فى تأويلهم الحروف المقطعة وان عددها بالجمل مقدار مدة هذه الامة ثم أول ماظهر فى الاسلام من الخوارج حتى جاء عن ابن عباس انه فسر بهم الآية

واخرج الامام احمد وغيره عن ابي امامة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انهم الخوارج وظاهر اللفظ العموم لسائر من زاغ عن الحق واخرج الدرامى وغيره عن سليمان بن يسار ان رجلا يقال له ضبيع قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فأرسل اليه عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وقد اعد له عراجين النخل فقال من انت فقال انا عبد الله ضبيع فاخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه وفى رواية فضربه بالجريد حتى ترك ظهره دبرة ثم تركه حتى برىء ثم أعاد اليه ثم تركه حتى برىء فدعا به ليعود فقال ان كنت تريدقتلي فاقتلني قتلا جميلا فاذن له فى الخروج الى أرضه وكتب لابى موسى الاشعرى أن لا يجالسه أحد من المسلمين اه وانما تتبع أهل الزيغ المتشابه ليفتنوا الناس عن دينهم لتمكنهم من تحريفه الى مقاصدهم الفاسدة كاحتجاج النصارى بان القرآن نطق بان عيسى روح الله وكلمته وتركوا الاحتجاج بقوله (أن هو الاعبد انعمنا عليه وان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وهذا بخلاف المحكم فلا نصيب لهم فيه لانه دافع لهم وحجة عليهم كما رأيت اه ثم اعلم أن من الملحدة من طعن فى القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نراه يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبرى يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا) والقدري يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار فى معرض الذم لهم فى قوله (وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر) وفى موضع آخر (وقالوا قلوبنا غلف) وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) والنافي

يتمسك بقوله (لا تدركه الابصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والنافى يتمسك بقوله (ليس كمثله شيء) ثم ان كل واحد يسمى الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر فى ترجيح بعضها على بعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذى هو المرجوع اليه فى كل الدين الى قيام الساعة هكذا أليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه الشبهات كان اقرب الى حصول الغرض فهذا ما قيل وقد ذكر العلماء فى فوائد المتشابه التى لاجلها حسن وجوده فى القرآن وجوها (الاول) انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق أصعب واشق وزيادة المشقة توجب زيادة الثواب قال الله تعالى (ام حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) (الثانى) لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ماسوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب المذاهب عن قبوله وعن النظر به فالانتفاع به انما حصل لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤثر مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد فى التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا فى ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق (الثالث) ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الدليل العقلى وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة أما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى فى الجهل والتقليد (الرابع) لما كان القرآن مشتملا

على المحكم والمتشابه أفتقروا الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض.
وافتقر تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو واصول الفقه
ولولم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة.
فكان ايراد هذه المتشابهات لاجل هذه الفوائد الكثيرة وعبر الطيبي عن
هذا الوجه فقال انما كان المتشابه فى القرآن لانه باعث على تعلم
علم الاستدلال لان معرفة المتشابه متوقفة على معرفة علم الاستدلال فتكون
حاملة على تعلمه فتتوجه الرغبات اليه ويتنافس فيه المحصلون فكان كالشيء
النافق بخلاف ما اذا لم يوجد فيه المتشابه فلم يحتج اليه كل الاحتياج فيتعطل
ويضيع ويكون كالشيء الكاسد اه (الخامس) وهو السبب الاقوى فى هذا
الباب ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية
وطبائع العوام تنبو فى اكثر الامر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام
فى أول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن
ان هذا عدم ونفى فوقع فى التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ
دالة على بعض ما يناسب مايتوهمونه ويتخيلونه ويكون ذلك مخلوطا بما
يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به فى اول
الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثانى وهو الذى يكشف لهم فى
آخر الامر هو المحكمات اه وهذا الوجه عندى مقارب للوجه الثاني أو مساو له.
وفى هذه الوجوه فوائد جمة يتبين منها حسن مجيء المتشابه فى الكتاب
العزيز جدا اه ثم اعلم أن العلماء اختلفوا فى الراسخين فى العلم هل يعلمون
تأويل المتشابه وعليه تكون الواو فى والراسخون عاطفة والوقف
على العلم اولا يعلمونه ويكون الوقف على الا الله والواو فى والراسخون
واو إبتداء وكل واحد من القولين محتمل واختاره طوائف والاصح

الاول وان الراسخين يعلمونه لانه يبعد أن يخاطب الله تعالى عباده بمالا
سبيل لاحد من الخلق الى معرفته وقد اتفق اصحابنا وغيرهم من المحققين
على انه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بمالا يفيد اه من النووى قلت ما قاله
من انه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بمالا يفيد العبادقال القسطلانى بخلافه
ونصه قال صاحب المرشد لا انكار لبقاء معنى فى القرآن استأثر الله تعالى
بعلمه دون خلقه فالوقف على الا الله على هذا تام اه والوجوه المتقدمة
كافية فى جواب النووى قلت هذه المسألة مسألة أصولية تكلم عليها علماء
الاصول فقالوا لايجوز أن يجىء فى القرآن لفظ يعني به غير ظاهره الا
بدليل عقلى أو غيره يبين المراد منه كما فى العام والخاص خلافا للمرجئة
واورد العلماء على هذا ما عليه الجمهور من ان الوقف فى آية المتشابه على
الاالله وعلى هذا يكون فيه ماعني به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد انما
الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه الى
المرجئة مع لزوم القول به للجمهور اه (واجاب) بعضهم عن هذا فقال
اللهم الا أن تخص الدعوى بمالم يصرف الدليل عن ظاهره فان الدليل
العقلى صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح محتمل وهذا الجواب غيرشاف
واجاب إمام الحرمين فقال المسألة فيها خلاف قال قائلون لايمنع اشتمال
القرآن على مجملات لا يعرف معناها إلا الله تعالى ومنع ذلك آخرون
والمختار عندنا أن كل مايثبت العمل بالتكليف به يستحيل استمرار الاجمال
فيه ومالا يتعلق باحكام التكليف لايبعد استمرار الاجمال فيه وليس فى
العقل ما يحيل ذلك ولم يرد السمع بما يناقضه فجعل مورد القولين
بالجواز والمنع انما هو فيما لم نكلف بمعرفته قاله حلولو وماقاله إمام الحرمين
هو الذي قال ابو أسحاق الشاطبي فى الموافقات وأسسه وقرره فانه قال

ان وجد فى الشريعة مجمل أو مبهم المعنى او مالا يفهم فلا يصح ان يكلف بمقتضاه لانه تكليف بمحال وطلب لمالا ينال ولما بين الله تعالى ان فى القرآن متشابها بين أنه ليس فيه تكليف إلا الايمان به على المعنى المراد منه لاعلى مايفهم المكلف منه الى أن قال فالمراد انه لا يتعلق تكليف بالمعنى المراد منه عند الله تعالى وقد يتعلق التكليف به من حيث هو مجمل وذلك بان يؤمن أنه من عند الله تعالى وبان يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد ولذلك قال فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ويجتنب النظر فيه ان كان من غير أفعال العباد كقوله (الرحمن على العرش استوى) وفى الحديث ينزل ربنا تبارك وتعالى الى السماء الدنيا واشباه ذلك فهذا هو معنى أنه لا يتعلق به تكليف والا فالتكليف متعلق بكل موجود من حيث يعتقد على ماهو عليه او يتصرف فيه ان صح تصرف العباد فيه هذا ملخص كلامه وقد أطال فى المسألة وملخص كلام الاصوليين ايضا على منع اختصاص الله ببعض معانى القرآن وجوازه اه قلت لم تتضح لى مزية جلية للراسخين فى العلم على عموم المسلمين فى قوله تعالى (والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) سواء كان الوقف على اسم الجلالة أو علي والراسخون فى العلم لان الايمان بالمتشابه وانه من عند الله واجب على جميع المسلمين لا يختص به الراسخون فى العلم عن غيرهم فعلى ان الابتداء بالراسخون يكون يقولون آمنا به خبراً عنه ولم يصدر منهم سوى هذا القول الواجب على كل مسلم وعلي عطف الراسخون على اسم الجلالة لا يحصل أيضا امتياز لهم لان جملة يقولون حينئذ تكون حالا منهم مبينة للعلم الحاصل لهم فى حالة العطف فما امتاز وابشىء فى الحالتين عماهو متعلق التكليف فى المتشابه من وجوب الايمان به على المعنى المراد به عند الله تعالى كما مر لك قريبا عن أبى اسحاق الشاطبي وقال فى روح

المعاني ناقلا عن بعض العلماء معترضا الوقف على اسم الجلالة بانه لافائدة
حينئذ فى قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم وماقاله هذا البعض وارد
أيضا على عطف الراسخون على اسم الجلالة لما بيناه من تبيين الحال للعلم
الحاصل لهم حالة العطف اللهم الاان يقال ان الفائدة فى تخصيص الراسخين
بالذكر فى حالتى الوقف هى المبالغة فى قصر علم تأويل المتشابه عليه تعالى
لانه اذا لم يعملوهم كما يشعر به الحكم عليهم بأنهم يقولون آمنابه فغيرهم أولى
بعدم العلم فلم يبق عالم به الا الله تعالى هكذا ذكره فى روح المعاني هذا
ماظهر لى من اشكال هذه الاية ولم اقف على من اطلع على هذا الاشكال فضلا
عن الجواب عنه اه ويمكن عندى ان يكون المراد بالراسخون غير الزائغين
المذكورين فيكون اللفظ متناولا لكل مؤمن واقف عند محكم القرآن مسلم
لمتشابهه وهذا يدل عليه مقابلة الزائغين بالراسخين وقد فسر الفخر الراسخ
بانه هو الذى عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان
القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فاذا رأى شيأ متشابها ودل الدليل القطعي
على ان الظاهر ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعا ان مراد الله شيء آخر سوى
مادل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة
فى الطعن فى صحة القرآن اه وقدمر لك فى فصل التوحيد ان الدليل شامل
للكتاب والسنة ومافسر به الراسخ هو عين ماقلناه من الوقوف عند المحكم
والتسليم للمتشابه وهذا هو ماعليه جل المسلمين الا الخوارج خاصة ابادهم
الله تعالى وقد قال بعض العلماء ان المقابلة مرادة فى الاية وانما لم يقل وأما
الراسخون مبالغة فى الاعتناء بشأن الراسخين حيث لم يسلك بهم سبيل
المعادلة اللفظية لهؤلاء الزائغين وصينوا عن ان يذكروا معهم كما يذكر
المتقابلان فى الاغلب فى مثل هذه المقامات واجيب عن حذف الفاء على هذا

من يقولون بانها لما حذفت أما حذفت هي تبعا لها او بهذا التقرير لا يبقى في الآية اشكال والله تعالى اعلم هذا ماقيل في حقيقة المتشابه

(الفصل الرابع فيما قيل في المتشابه من التأويل والتفويض وغير ذلك)

فاقول اعلم ان المتشابه فيه ثلاثة مذاهب لاهل السنة ومجموع مافيه بلا قيد أهل السنة ستة أقوال (الاول) من مذاهب أهل السنة مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين وهو إمرارها على ماجاءت مفوضا معناها الى الله تعالى. مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ مما لا يليق بجلاله من صفات الحدوث المذهب (الثاني) وهو مذهب امام الحرمين وجماعة كثيرة من العلماء جواز تعيين التأويل للمشكل ويترجح على غيره مما لا يصح بدلالة سياق أو كثرة استعمال للفظ المشكل فيه فتحمل العين على العلم أو البصر أو الحفظ واليد على القدرة أو النعمة والاستواء على القهر والغلبة أو يجعل استواء تدبير ويأتي ان شاء الله تعالى جميع ماقيل في كل صفة مستوفى في مباحثه وقال الزمخشري في (مثل والسماء بنيناها بايد) (والرحمن على العرش استوى) (والسموات مطويات بيمينه) انما هو تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير ذهاب بالايدي مثلا الى جهة حقيقة أو مجاز بل يذهب الى أخذ الزبدة والخلاصة من الكلام من غير ان يتمثل لمفرداته حقيقة أو مجاز وماقاله الزمخشري توجيه ثان لهذا القول (فالوجه الاول) كما مر جعل اليد مثلا كناية عن القدرة والزمخشري جعل المراد حاصلا من مجموع التركيب وقد روى التأويل عن بعض السلف فقد روى عن أحمد انه قال احتجوا علي يوم المناظرة فقالوا تجيء يوم القيامة سورة البقرة وسورة تبارك فقلت لهم انما هو الثواب قال الله تعالى (وجاء ربك والملك صفا) وانما تأتي قدرته وقال

لابن حزم قدرو يناعن أحمدانه قال وبجاء ربك انما معناه وجاء أمر ربك وهذا تأويل وتنزيه كاهومذهب الخلف قال وأما ماينقل عن أحمد مما يخالف هــذا فهو تخرص من صديق جاهل أوسوء فهم لمذهب هذا الامام اه والمذهب الثالث وهو للامام أبى حنيفة والامام أبي الحسن الاشعرى كما فى الابانة انهاصفات تليق بجلاله وكماله ثابتة وراء العقل ماكلفنا الا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل وتسمى صفات سمعية فهذه مذاهب أهل السنة الثلاثة (وحاصل) الاقوال الستة كما فى فتح البارى هى قولان لمن يجريها على ظاهرها أحدهما ان يعتقد انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة و يتفرع من قولهم عدة آراء وقد قال ابن الجوزى ان هولاء قوم ليس لهم حظ من علوم المعقولات التى يعرف بها مايجوز على الله تعالى ومايستحيل فان علم المعقولات يصرف ظاهر المنقولات عن التشبيه فاذا عدموها تصرفوا فى النقل بمقتضى الحس اه والقول الثانى من نفى عنها شبه صفة المخلوقين لان ذات الله لاتشبه الذوات فصفاته لاتشبه الصفات فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلايم حقيقته وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لايجريها على ظاهرها أحدهما يقول لانؤول شيئامنها بل نقول الله أعلم بمراده والآخر يؤول فيقول مثلا معنى الاستواء الاستيلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لايجزم بانها صفة أحدهما يقول يجوز ان تكون صفة وظاهرها غير مراد ويجوز ان لاتكون صفة والآخر يقول لايخاض فى شىء من هذا بل يجب الايمــان به لانه من المتشابه الذى لايدرك معناه اه هذا مجموع مافى المسألة من الخلاف (واختلف علمــاء السنة هل التفويض ارجح أو التأويل أو الخلاف لفظى) وأكثر العلماء على ان التفويض الذى هو

مذهب السلف ارجح قال الشيخ شهاب الدين السهروردى فى كتاب العقيدة له معتمدا ماذهب اليه السلف من التفويض اخبر الله تعالى فى كتابه وثبت عن رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاستواء والنزول والعين واليد فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذلولا اخبار الله ورسوله ماتجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحى قال الطيبى هذا هو المذهب المعتمد و به يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بتأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال ان يأمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام بتبليغ ما انزل اليه من ربه و ينزل عليه (اليوم اكملت لكم دينكم) ثم يترك هذا الباب فلا يميز ماتجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حضه على التبليغ عنه بقوله ليبلغ الشاهد الغائب حتى نقلوا اقواله وافعاله واحواله وصفاته ومافعل بحضرته فدل على أنهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذى أراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة الخلق بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم وبالله تعالى التوفيق وفى فتح البارى نقلا عن الآمدي وغيره من علماء السنة قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه فى ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معانى النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى فى طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف فى غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفى غاية التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لمراده وليس من سلك طريقة الخلف واثقا بأن الذى يتناوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله واخرج

البيهقى من طريق أبي داود الطيالسى قال كان سفيان الثورى وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون ويروون هذه الاحاديث ولا يقولون كيف قال أبو داود وهو قولنا قال البيهقى وعلى هذا مضى أكابرنا واسند اللالكائى عن محمد بن الحسن الشيبانى قال اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الايمان بالقرآن وبالاحاديث التى جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير فمن فسر شيئا منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه وفارق الجماعة لأنه وصف الرب بصفة لاشىء ومن طريق الوليد بن مسلم سألت الاوزاعي ومالكا والثوري والليث بن سعد عن الاحاديث التى فيها الصفة فقالوا أمروها كما جاءت بلا كيف واخرج ابن أبى حاتم فى مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول لله أسماء وصفات لا يسع احدا ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر واما قبل قيام الحجة فانه يعذر بالجهل لان علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الرؤية والفكر فنثبت هذه الصفات وننفى عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال ليس كمثله شىء وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن أبى الحوارى عن سفيان بن عيينة قال كلما وصف الله به نفسه فى كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه ومن طريق أبي بكر الضبعى قال مذهب أهل السنة فى قوله (الرحمن على العرش استوى) قال بلا كيف وقال الترمذى فى الجامع عقيب حديث أبى هريرة فى النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه فى كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم فى هذا الحديث وما يشبهه من الصفات وقال فى باب فضل الصدقة قد ثبتت هذه الروايات فنؤمن بها

ولا نتوهم ولا يقال كيف كذا جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك انهم أمروها بلا كيف وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة وأما الجهمية فانكروها وقالوا هذا تشبيه وقال اسحاق بن راهويه انما يكون التشبيه لو قيل يد كيد وسمع كسمع وقال فى تفسير المائدة قال الائمة نؤمن بهذه الاحاديث من غير تفسير منهم الثورى وابن عيينة ومالك وابن المبارك وقال ابن عبد البر أهل السنة مجمعون على الاقرار بهذه الصفات الواردة فى الكتاب والسنة ولم يكيفوا شيئا منها وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا من أقر بها فهو مشبه فسماهم من أقر بها معطلة وقال امام الحرمين فى الرسالة النظامية اختلفت مسالك العلماء فى هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك فى آى الكتاب وما يصح من السنن وذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مرادها وتفويض معانيها الى الله تعالى والذى نرتضيه وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع على ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل هذه الظواهر حتما لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع وقد ثبت نقل ذلك عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كمالك والثورى والأوزاعى والليث ومن عاصرهم وكذا من أخذ عنهم من الائمة كالشافعى فكيف لا يوثق بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة اه وما ذكره من الاجماع هو ما أشار اليه المقرى فى الاضاءة بقوله

والنص ان أوهم غير اللائق ٭ بالله كالتشبيه بالخلائق
فاصرفه عن ظاهره اجماعا ٭ واقطع عن الممتنع الاطماعا

ولكن قول المقرى فاصرفه عن ظاهره متناول للتأويل والتفويض مع اعتقاد التنزيه اه وسلك ابن دقيق العيد تفصيلا بليغا مبينا للمذهبين التفويض والتأويل فى العقيدة فقال تقول فى الصفات المشكلة انها حق وصدق على المعنى الذى أراده الله تعالى ومن تأولها نظرنا فان كان تأويله قريبا على مقتضى لسان العرب لم تنكر عليه وان كان بعيداً توقفنا عنه ورجعنا الى التصديق مع التنزيه وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله (على ما فرطت فى جنب الله) فان المراد به فى استعمالهم الشائع حق الله فلا يتوقف فى حمله عليه وكذا قوله ان قلب ابن آدم بين اصبعين من أصابع الرحمن فان المراد به ارادة قلب ابن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه وكذا قوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانهم وقوله (انما نطعمكم لوجه الله) معناه لاجل الله وقس على ذلك وهو تفصيل بالغ قل من يتيقظ له اه وقال فى فتح البارى عند نقله لهذا الكلام اتفق المحققون على ان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق والصواب التفويض الى الله تعالى فى جميع هذه المباحث والاكتفاء بالايمان بكل ما أوجب الله في كتابه أو على لسان نبيه اثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الاجمال ولو لم يكن فى ترجيح التفويض على التأويل الا ان صاحب التأويل ليس جازما بتأويله وصاحب التفويض بخلافه لكان كافيا اه وما ذكره ابن دقيق العيد من تعين الحمل علي التأويل الشائع في استعمال العرب وفتح البارى من كون التفويض أرجح هو ما قاله المقرى في اضاءته من قوله

وماله من ذاك تأويل فقط ٭ تعين الحمل عليه وانضبط

وقوله وماله محامل الرأي اختلف ٭ فيه وبالتفويض قد قال السلف

من بعد تنزيه وهذا أسلم ٭ والله بالمراد منها اعلم اه

هـذا ما نقل من ترجيح التفويض ورجح كثير من العلماء التأويل قال الهيتمى فى فتاويه الحديثية ذهب بعض السـلف كالشعبي وابن المسيب وسفيان الى الوقف عنها وقالوا يجب الايمان بها كما وردت ولا تتعدى الى تفسـيرها وضـعف هذا القول بما مر من الاجماع على عدم ارادة حقيقتها فى عرف اللسان فقد تـكلموا فيها بصرفها عن ظاهرها فالسكوت عنها موهم وتنبيه للجهلة وذهب الجمهور الى الكلام عليها وصرفها عن ظواهرها بحملها على محامل قريبة المأخذ منها بينة تليق بها من جهة الشرع والعقل ولسان العرب تقتضى تنزيه الرب جل وعلا عما يوهم ظاهرها وقدنص على هذا الامام أبوالمعالى إمام الحرمين وغيره من حذاق المتكلمين اه وفى بعض فتاوى الشيخ عزالدين بن عبدالسلام طريقة التأويل بشرطه وهو قرب التأويل أقرب الى الحق لان الله تعالى انما خاطب العرب بما يعرفونه وقدنصب الادلة على مراده من آيات كتابه لانه سبحانه قال(ثم ان علينا بيانه وقال لتبين للناس ما نزل اليهم) وهذا عام فى جميع آيات القرآن فمن وقف على الدليل افهمه الله مراده من كتابه وهو اكمل ممن لم يقف على ذلك اذ لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون اه وذهب فى شرح المشكاة الى ان السلف والخلف متفقان على التأويل وان الخلاف بينهما لفظى لاجماعهـم على صرف اللفظ عن ظاهره ولـكن تأويل السلف اجمالى لتفويضهم الى الله تعالى فى المعنى المراد من اللفظ الذى هو غير ظاهره المنزه عنـه تعالى وتأويل الخلف تفصيلى لاضطرارهم اليه لـكثرة المبتدعين فلم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح معاذ الله ان يظن بهم ذلك وانمـا دعت الضرورة فى ازمنتهـم لذلك لـكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من أهل الضلال واستيلائهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قولهم

ومن ثمت اعتذر كثير منهم وقال لوكنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفا العقائد وعدم المبطلين فى زمانهم لم نخض فى تأويل شيء من ذلك وقد جاء التأويل التفصيلي عن السلف فى بعض المواضع كما يأتى قريبا فى بحث المعية وجاء عن كثير من محققى المتأخرين عدم تعيين التأويل فى شيء معين من الاشياء التى تليق باللفظ و يكلون تعيين المراد بها الى علمه تعالى اه وهذا مما يبين تقاربهما وعدم اختلافهما حقيقة اه (البحث الاول فى المعية) فاقول اعلم ان معية الله تعالى الواردة فى الكتاب والحديث كقوله تعالى (لاتحزن ان الله معنا) وقوله تعالى (اننى معكما اسمع وارى) وقوله تعالى (وهو معكم اينما كنتم) وقوله تعالى (الا وهو معهم اينما كانوا) من المتشابه المذكور سابقا واذ كانت منه لابد فيها من التفويض لله تعالى فى المراد بها مع التنزيه له تعالى عما لا يليق به أو التأويل بالمعنى الظاهر فيها وهى من الفاظ المتشابه الذى ليس له الا معنى واحد وقد مر لك عن ابن دقيق العيد انه يتعين حمله عليه وكذا قال صاحب الاضاءة

وماله من ذلك تأويل فقط ۞ تعين الحمل عليه وانضبط
كمثل وهو معكم فاول ۞ بالعلم والرعى ولا تطول
اذ لا تصح هاهنا المصاحبه ۞ بالذات فاعرف أوجه المناسبه

فقد جعل حملها على المعية بالعلم والحفظ متعينا وفى روح المعانى عند قوله (وهو معكم اينما كنتم) مانصه هذا تمثيل لاحاطة علمه تعالى بهم وتصوير لعدم خروجهم عنه اينما كانوا وقيل المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية والقرينة السباق واللحاق مع استحالة الحقيقة ومعنى قوله القرينة السباق واللحاق هو ان ماقبلها من قوله يعلم ما فى الارض الخ وما بعدها من قوله (والله بما تعملون بصير) دال على ان المراد بالمعية العلم و بلاغة الكلام تقتضى تناسق المعنى ثم قال وقد أول السلف هذه الآية بذلك واخرج البيهقى فى الاسماء والصفات عن ابن عباس

انه قال (عالم بكم اينما كنتم) واخرج أيضا عن سفيان الثورى انه سئل عنها فقال علمه معكم وفى البحر انها اجتمعت الامة على هذا التأويل فيها وانها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات وهي حجة على منع التأويل فى غيرها مما يجرى مجراها فى استحالة الحمل على الظاهر وقد تأول هذه الآية وتأول الحجر الاسود يمين الله فى الارض ولو اتسع عقله لتأول غير ذلك مما هو فى معناه اه وقد اتفق بسائر الفرق على تأويل هذه الآية ونحوها كقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم) وقوله (فاينما تولوا فثم وجه الله وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ونحن اقرب اليه من حبل الوريد) وقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن والحجر الاسود يمين الله فى الارض اه ثم قال وأنت تعلم ان الاسلم ترك التأويل وتتبعهم فيما كانوا عليه فان أولوا أولنا وان فوضوا فوضنا ولا نأخذ تأويلهم سلما التأويل غيره قال وقد رأيت بعض الزنادقة الخارجين عن ربقة الاسلام يضحكون من هذه الآية مع قوله تعالى (ثم استوى على العرش) ويسخرون من القرآن الكريم وهو جهل فظيع وكفر شنيع نسأل الله تعالى العصمة والتوفيق اه فانت تراه صرح بان الامة أجمعت على تأويل هذه الآية بالعلم وان السلف الذين لا يؤولون ويفوضون دائما اولوها بذلك وما ذلك الا لوضوحها فى هذا المعنى واستحالة المعية بالذات فيها حتى صارت كانها نص فى المعنى لاماتة المعية بالذات فيها بالاستحالة على الله تعالى فصار تاويلها بالعلم كلا تأويل فلذلك أولها السلف به ولم يؤولوا غيرها مما هو جار مجراها فى منع الحمل على الظاهر قال فى مراقى السعود

وحيثما استحال الاصل ينتقل   الى المجاز اولا قرب حصل

قال شارحه وسواء استحال عقلا أو شرعا أو عادة وقال بعد ذلك

اجمع ان حقيقة تمات   على التقدم له الاثبات

وقال المفسرون روح المعاني وغيره عند قوله تعالى (الا وهو معهم اينما كانوا) اى يعلم مايجرى بينهم اينما كانوا من الاماكن ولو كانوا فى بطن الارض فان علمه تعالى بالاشياء ليس لقرب مكانى حتى يتفاوت باختلاف الامكنة قربا وبعــــدا اه وقال على المرصفى فى مختصر الرسالة القشيرية وسئل الجنيد عن معنى مع فقال مع على معنيين مع الانبياء بالنصر والكلاءة قال الله تعالى (اننى معكما أسمع وارى) ومع العامة بالعلم والاحاطة قال الله تعالى (مايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم اينما كانوا) فقال له السائل مثلك ياجنيد يصلح دالا للامة على ربها اه وماقاله الجنيد من ان المعية مع الانبياء معية نصر وكلاءة يدل عليه مافسر به المفسرون قوله تعالى (لا تحزن أن الله معنا) قالوا هو معهم بالعصمة والمعونة فهى معية مخصوصة والا فهو تعالى مع كل واحد من خلقه وما قيل فى هذه الآية جار فى غيرها مما هو وارد فى الانبياء والصالحين كقوله تعالى لموسى وهارون عليهما السلام (اننى معكما أسمــع وأرى) وقوله تعالى (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقوله تعالى (وان الله لمع المحسنين) فكل هذه الآيات معنى المعية فيها النصر والاعانة وفى البخارى عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله تعالى (انا عند ظن عبدى بى وانا معه اذا ذكرني فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى وان ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم) اه قال ابن ابى جمرة معنى وانا معه بحسب ما قصد من ذكره لى وقال فى فتح البارى وانا معه اي بعلمى وهو كقوله (اننى معكما اسمع وأرى) والمعية المذكورة اخص من المعية فى قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الى قوله الا

هو معهم اينما كانوا)اهوفى هذا الحديث من الفوائد ما يتعين على العالم بها أن يلم بذكر شيء منها نصحا للسلمين فقوله (انا عند ظن عبدى بى اى قادر على ان اعمل به ماظن انى عامله به قال الكرمانى (وفى السياق إشارة الى ترجيح جانب الرجاء على الخوف)وكانه اخذه من جهة التسوية فان العاقل اذا سمع ذلك لايعدل الى ظن ايقاع الوعيد وهو جانب الخوف لانه لايختاره لنفسه بل يعدل الى ظن وقوع الوعد وهو جانب الرجاء وهو كما قال أهل التحقيق مقيد بالمحتضر ويؤيد ذلك حديث لا يموتن احدكم الا وهو يحسن الظن بالله اخرجه مسلم من حديث جابر واما قبل ذلك ففيه ثلاثة أقوال ثالثها الاعتدال وانما استحب قوم الاقتصار على الرجاء عند الاشراف لما يتضمن من الافتقار الى الله تعالى ولان المحذور من ترك الخوف قد تعذر فيتعين حسن الظن بالله برجاء عفوه ومغفرته وللحديث السابق وقال آخرون لايهمل جانب الخوف اصلا بحيث يجزم انه آمن ويؤيده ماأخرجه الترمذى عن انس ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم دخل على شاب وهو فى الموت فقال له كيف تجدك فقال ارجو الله واخاف ذنوبى فقال رسول الله تعالى عليه وسلم لايجتمعان فى قلب عبد فى هذا الموطن الا أعطاه الله مايرجو وآمنه مما يخاف اه والمقصود من الرجاء أن من وقع منه تقصير فليحسن ظنه بالله ويرجو ان يمحو عنه ذنبه وكذا من وقعت منه طاعة يرجو قبولها واما من انهمك على المعصية راجيا عدم المؤاخذة بغير ندم ولا إقلاع فهذا فى غرور وهو الوارد فيه الحديث والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الامانى والعاجز أى الاحمق وما أحسن قول ابى عثمان الجيزى من علامة السعادة أن تطيع وتخاف أن لا تقبل ومن علامة الشقاء أن

تعصى وترجو ان تنجو وقد أخرج ابن ماجه عن عائشة قلت يارسول الله الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة اهو الذي يسرق ويزني قال لا ولكنه الذي يصوم ويتصدق ويصلي ويخاف ان لا يقبله منه وهذا كله متفق على استحبابه في حالة الصحة وانما كان المستحب للعبد ان لا يقطع النظر في الرجاء عن الخوف ولا في الخوف عن الرجاء لئلا يفضي في الاول الى المكر وفي الثاني الى القنوط وكل منهما مذموم وقال ابن ابي جمرة المراد بالظن في الحديث هنا العلم وهو كقوله (وظنوا ان لا ملجأ من الله إلا اليه) وقال القرطبي في المفهم قيل معنى ظن عبدي ظن الاجابة عند الدعاء وظن القبول عند التوبة وظن المغفرة عند الاستغفار وظن المجازاة عند فعل العبادة بشروطها تمسكا بصادق وعده قال ويؤيده قوله في الحديث الاخر (ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة) قال ولذلك ينبغي للمرء ان يجتهد في القيام بما عليه موقنا بان الله يقبله ويغفر له لانه وعد بذلك وهو لا يخلف الميعاد فان اعتقدوا وظن ان الله لا يقبلها وانها لا تنفعه فهذا هو اليأس من رحمة الله وهو من الكبائر ومن مات على ذلك وكل الى ماظن كما في بعض طرق الحديث المذكور فليظن بي عبدي ماشاء قال واما ظن المغفرة مع الاصرار فذلك محض الجهل والغرة وهو يجر الى مذهب المرجئة اهـ قلت ماجاء في الحديث من قوله (وانتم موقنون بالاجابة) وقول القرطبي موقنا بان الله يقبله لعل المراد بالايقان فيها الظن ليوافق مامر قريبا عن القرطبي نفسه من قوله وظن القبول عند التوبة ومامر من اجتماع الرجاء والخوف في حال الصحة وقوله في الحديث (اذا ذكرني) قال ابن ابي جمرة يحتمل أن يكون الذكر باللسان فقط أو بالقلب فقط أو بهما أو بامتثال الامر واجتناب النهي قال والذي يدل عليه الاخبار أن الذكر على نوعين أحدهما مقطوع لصاحبه بما تضمنه

هذا الخبر والثانى على خطر قال والاول يستفاد من قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) والثانى من الحديث الذى فيه من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله الا بعدا لكن ان كان فى حال المعصية يذكر الله بخوف ووجل مما هو فيه فانه يرجى له وقوله (فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى) معناه ان ذكرنى بالتنزيه والتقديس سرا ذكرته بالثواب والرحمة سرا وقال ابن أبى جمرة يحتمل ان يكون مثل قوله تعالى اذكرونى اذكركم ومعناه اذكرونى بالتعظيم اذكركم بالانعام وقال تعالى ولذكر الله أكبر أى أكبر العبادات فمن ذكره وهو خائف آمنه أو مستوحش آنسه قال تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وقوله وان ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم قال بعض أهل العلم يستفاد منه ان الذكر الخفى أفضل من الذكر الجهرى والتقدير ان ذكرنى فى نفسه ذكرته بثواب لا اطلع عليه أحدا وان ذكرنى جهرا ذكرته بثواب اطلع عليه الملأ الاعلى اه وفى الحديث ذكر لفظين غير لفظ المعية الذى نحن بصدده من المتشابه (لفظ النفس ولفظ عند) (فلفظ النفس) جاء اطلاقه على الله تعالى فى آى واحاديث فمن الآى قوله تعالى (ويحذركم الله نفسه) وقوله تعالى (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) وقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقوله تعالى (واصطنعتك لنفسى) ومن الاحاديث الحديث الذى فيه أنت كما أثنيت على نفسك والحديث الذى فيه انى حرمت الظلم على نفسى وهما فى صحيح مسلم والحديث الذى فيه سبحان الله رضا نفسه قال الراغب نفسه ذاته وهذا وان كان يقتضى المغايرة من حيث انه مضاف ومضاف اليه فلا شىء من حيث المعنى سوى واحد سبحانه وتعالى عن الاثنينية من كل وجه وقيل ان اضافة النفس هنا اضافة ملك والمراد بالنفس نفوس عباده اه ولا يخفى بعد هذا الاخير وتكلفه وقال

البيهقي في الاسماء والصفات النفس في كلام العرب على أوجه منها الحقيقة كما يقولون في نفس الامر وليس للامر نفس منفوسة ومنها الذات قال وقد قيل في قوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك) ان معناه تعلم ما اكنه وما اسره ولا اعلم ما تسره عني وقيل ذكر النفس هنا للمقابلة والمشاكلة وتعقب بآية (ويحذركم الله نفسه) (واصطنعتك لنفسي) والاحاديث فليس فيها مقابلة وقال أبو اسحاق الزجاج في قوله تعالى (ويحذركم الله نفسه) أي إياه وحكى صاحب المطالع في قوله تعالى (ولا اعلم ما في نفسك) ثلاثة اقوال (احدها) لا أعلم ذاتك (ثانيها) لا أعلم ما في غيبك (ثالثها) لا أعلم ما عندك وهو بمعنى قول غيره لا أعلم معلومك أو إرادتك أو سرك وما يكون منك وقال ابن بطال في هذه الآيات والاحاديث اثبات النفس لله وللنفس معان والمراد بنفس الله ذاته وليس بأمر مزيد عليه فوجب ان يكون هو اهـ ما قيل في النفس (وأما لفظ عند) فقد ورد أيضا في آي واحاديث فمن الآي (ان الله عنده علم الساعة) قل (انما علمها عند ربي) (وعنده مفاتح الغيب) و (عند ربكم تختصمون) الى غير ذلك ومن الاحاديث قوله في هذا الحديث أنا عند ظن عبدي وحديث أبي هريرة عند البخاري قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب في كتابه وهو يكتب على نفسه وهو وضع عنده على العرش أن رحمتي تغلب غضبي اهـ وفي رواية سبقت وقوله واضع أي موضوع وقوله في هذا الحديث وضع عنده قال فيه ابن بطال عند في اللغة للمكان والله منزه عن الحلول في المواضع لان الحلول عرض يفنى وهو حادث والحادث لا يليق بالله تعالى فعلى هذا يكون المعنى أنه سبق علمه بإثابة من يعمل بطاعته وعقوبة من يعمل بمعصيته ويؤيد هذا المعنى حديث أنا (عند ظن عبدي بي) إذ لا مكان هناك قطعا وقال الراغب عند لفظ موضوع للقرب ويستعمل في المكان وهو الاصل ويستعمل في الاعتقاد تقول

عندي فى كذا كذا أي اعتقده ويستعمل فى المرتبة ومنه (أحياء عند ربهم) وأما قوله (ان كان هذا هو الحق من عندك) فمعناه من حكمك وقال ابن التين معنى العندية فى هذا الحديث العلم بأنه موضوع على العرش وأما كتبه فليس للاستعانة لئلا ينساه لأنه منزه عن ذلك لا يخفى عنه شيء وانما كتبه من أجل الملائكة الموكلين بالمكلفين وما قاله ابن التين عبر عنه بعضهم بقوله ويحتمل أن يكون المراد بقوله فهو عنده أى ذكره أو علمه فلا تكون العندية مكانية بل هى اشارة الى كمال كونه مخفيا عن الخلق مرفوعا عن ادراكهم والمراد بالكتاب المكتوب الموضوع فوق العرش اللوح المحفوظ ولا استبعاد ولا محذور فى أن يكون شيء من المخلوقات فوق العرش لان العرش خلق من خلق الله تعالى اه والمراد من الغضب لازمه وهو ارادة ايصال العذاب الى من يقع عليه الغضب (لان السبق والغلبة باعتبار التعلق أي تعلق الرحمة غالب سابق على تعلق الغضب) لان الرحمة مقتضى ذاته المقدسة وأما الغضب فانه متوقف على سابقة عمل من العبد الحادث وبهذا التقرير يندفع إستشكال من أورد وقوع العذاب قبل الرحمة فى بعض المواطن كمن يدخل النار من الموحدين ثم يخرج بالشفاعة وغيرها وقيل معنى الغلبة الكثرة والشمول تقول غلب على فلان الكرم أى أكثر أفعاله وهذا كله بناء على ان الرحمة والغضب من صفات الذات وقال بعض العلماء الرحمة والغضب من صفات الفعل لا من صفات الذات ولا مانع من تقدم بعض الافعال على بعض فتكون الاشارة بالرحمة الى اسكان آدم الجنة أول ما خلق مثلا ومقابلها ما وقع من اخراجه منها وعلى ذلك استمرت احوال الأمم بتقديم الرحمة فى خلقهم بالتوسع عليهم من الرزق وغيره ثم يقع بهم العذاب على كفرهم وأما ما أشكل من أمر من يعذب من

الموحدين فالرحمة سابقة فى حقهم أيضاً ولولا وجودها لخلدوا أبداً وقال الطيبي فى سبق الرحمة اشارة الى أن قسط الخلق منها أكثر من قسطهم من الغضب وانها تنالهم من غير استحقاق وان الغضب لا ينالهم الا باستحقاق فالرحمة تشمل الشخص جنينا ورضيعا وفطيما وناشئا قبل ان يصدر منه شيء من الطاعة ولا يلحقه الغضب الا بعد ان يصدر عنه من الذنوب ما يستحق معه ذلك (التفضيل بين الملائكة والبشر) قوله فى الحديث الاول ذكرته فى ملأ خير منهم قال فيه ابن بطال هذا نص فى ان الملائكة أفضل من بنى آدم وهو مذهب جمهور أهل العلم وعلى ذلك شواهد من القرآن مثل (الا ان تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) والخالد أفضل من الفانى فالملائكة أفضل من بنى آدم اه وتعقب ما قاله بانه لم يوافقه أحد على ان هذا مذهب الجمهور بل المعروف عن جمهور أهل السنة ان صالحي بنى آدم أفضل من سائر الاجناس والذين ذهبوا الى تفضيل الملائكة الفلاسفة ثم المعتزلة وقليل من أهل السنة من أهل التصوف وبعض أهل الظاهر فمنهم من فاضل بين الجنسين فقالوا حقيقة الملك أفضل من حقيقة الانسان لانها نورانية وخيرة ولطيفة مع سعة العلم والقوة وصفاء الجوهر وهذا لا يستلزم تفضيل كل فرد على كل فرد لجواز ان يكون فى بعض الاناسى ما فى ذلك وزيادة ومنهم من خص الخلاف بصالحى البشر والملائكة ومنهم من خصه بالانبياء ثم منهم من فضل الملائكة على غير الانبياء ومنهم من فضلهم على الانبياء الا على نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وفى العينى على البخارى فصل أصحابنا الحنفية فى هذا تفصيلا حسنا وهو ان خواص بنى آدم أفضل من خواص الملائكة وعوام بنى آدم أفضل من عوامهم وخواص الملائكة أفضل من عوام بني آدم (والمراد بعوام البشر الصالحون منهم وان لم يكونوا من الصحابة وتوقف

بعض أهل السنة عن التفضيل بينهما (ومن ادلة تفضيل النبى على الملك) ان الله أمر الملائكة بالسجود لآدم على سبيل التكريم له حتى قال ابليس أرايتك هذا الذى كرمت على ومنها قوله تعالى (لما خلقت بيدى) لما فيه من الاشارة الى العناية به ولم يثبت ذلك للملائكة ومنها قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) ومنها قوله تعالى (وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض) فدخل فى عمومه الملائكة والمسخر له افضل من المسخر ولان طاعة الملائكة باصل الخلقة وطاعة البشر غالبا مع المجاهدة للنفس لما طبعت عليه من الشهوة والحرص والهوى والغضب فكانت عبادتهم اشق وأيضا فطاعة الملائكة بالامر الوارد عليهم وطاعة البشر بالنص تارة وبالاجتهاد اخرى والاستنباط تارة فكانت اشق ولان الملائكة سلمت من وسوسة الشياطين والقاء الشبه والاغواء الجائزة على البشر ولان الملائكة تشاهد حقائق الملكوت والبشر لا يعرفون ذلك الا بالاعلام فلا يسلم منهم من ادخال الشبهة من جهة تدبير الكواكب وحركة الافلاك الا الثابت على دينه ولا يتم ذلك الا بمشقة شديدة ومجاهدات كثيرة اه (قلت) وما استدل به ابن بطال من تفضيل الملائكة بكونهم خالدين والخالد افضل من الفانى مردود من وجهين (الاول) هو ان الملائكة يفنون ايضا ولا يبقى الا الواحد القهار وخلودهم المراد به طول الحياة لا الخلود الحقيقى (والثانى) هو ان ماقرره من كون الخالد أفضل من الفانى ليس على عمومه فان حور العين خالدات ونساء المؤمنات افضل منهن كما هو مقرر ثابت اه (وأما أدلة الآخرين) فقد قيل ان حديث الباب اقوى ما استدل به لذلك للتصريح بقوله فيه فى ملأ خير منهم والمراد بهم الملائكة حتى قال بعض الغلاة فى ذلك وكم من ذاكر لله فى ملأ فيهم محمد صلى الله

تعالى عليه وسلم ذكرهم الله تعالى فى ملأ خير منهم واجاب بعض أهل السنة بان الخبر المذكور ليس نصا ولا صريحا فى المراد بل يطرقه احتمال ان يكون المراد بالملأ الذين هم خير من الملأ الذاكر الانبياء والشهداء فانهم احياء عند ربهم فلم ينحصر ذلك فى الملائكة واجاب آخر وهو أقوى من الاول بأن الخيرية انما حصلت بالذاكر والملأ معا والجانب الذى فيه رب العزة خير من الجانب الذى ليس هو فيه بلا ارتياب فالخيرية حصلت بالنسبة للمجموع على المجموع واصل الجواب للقاضى كمال الدين ابن الزملكانى اه ومن ادلة المعتزلة تقديم الملائكة فى الذكر فى قوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وقوله شهد الله انه لا إله الا هو والملائكة وألوا العلم وقوله الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس) وتعقب هذا بان مجرد التقديم فى الذكر لا يستلزم التفضيل لانه لم ينحصر فيه بل له اسباب أخر كالتقديم بالزمان مثل قوله (ومنك ومن نوح وابراهيم) فقدم نوحا على ابراهيم لتقدم زمان نوح مع ان ابراهيم أفضل ومنها قوله تعالى (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) وبالغ الزمخشرى فادعى ان دلالتها لهذا المطلوب قطعية بالنسبة لعلم المعانى فقال فى قوله تعالى ولا الملائكة المقربون اى ولا من هو اعلى قدرا من المسيح وهم الملائكة الكروبيون الذين حول العرش كجبريل وميكائيل واسرافيل قال ولا يقتضى علم المعانى غير هذا من حيث ان الكلام انما سيق للرد على النصارى لغلوهم فى المسيح فقيل لهم لن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو ارفع درجة منه واجيب بان الترقى لا يستلزم التفضيل المتنازع فيه وانما هو بحسب المقام وذلك ان كلا من الملائكة والمسيح عبد من دون الله فرد عليهم بان المسيح الذى تشاهدونه لم يتكبر عن عبادة الله وكذلك من غاب عنكم

من الملائكة لايتكبر والنفوس لما غاب عنها أهيب ممن تشاهده ولان الصفات التي عبدوا المسيح لاجلها من الزهد في الدنيا والاطلاع على المغيبات واحياء الموتى باذن الله تعالى موجودة في الملائكة فان كانت توجب عبادته فهي موجبة لعبادتهم بطريق الاولى وهم مع ذلك لا يستكفون عن عبادة الله تعالى ولا يلزم من هذا الترقي ثبوت الافضلية المتنازع فيها وقال البيضاوى احتج بهذا العطف من زعم ان الملائكة أفضل من الانبياء وقال هي مسافة للرد على النصارى في رفع المسيح عن مقام العبودية وذلك يقتضي أن يكون المعطوف عليه اعلى درجة منه حتى يكون عدم استنكافهم كالدليل على عدم استنكافه والجواب أن الآية سيقت للرد على عبدة المسيح والملائكة فاريد بالعطف المبالغة باعتبار الكثرة دون التفضيل كقول القائل اصبح الامير لا يخالفه رئيس ولامرءوس وعلى تقدير إرادة التفضيل فغايته تفضيل المقربين ممن حول العرش بل من هو أعلى منهم رتبة على المسيح وذلك لا يستلزم فضل أحد الجنسين على الآخر مطلقا وقال الطيبي لاتتم لهم الدلالة الا أن سلم ان الآية سيقت للرد على النصارى فقط فيصح ان يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع منه والذى يدعى ذلك يحتاج الى اثبات ان النصارى تعتقد تفضيل الملائكة على المسيح وهم لا يعتقدون ذلك بل يعتقدون فيه الالوهية فلا يتم استدلال من استدل به قال وسياق الآية من أسلوب التتميم والمبالغة لا للترقي وذلك انه قدم قوله (انما الله إله واحد الى قوله وكيلا) فقرر الوحدانية والمالكية والقدرة التامة ثم اتبعه بعدم الاستنكاف فالتقدير لايستحق من اتصف بذلك ان يستكبر عليه من تتخذونه ايها النصارى الها لاعتقادكم فيه الكمال ولا الملائكة الذين اتخذها غيركم الها لاعتقادهم فيهم الكمال ولخص البغوي هذا فقال لم

يقل ذلك رفعا لمقامهم على مقام عيسى بل ردا على الذين يدعون أنه الملائكة آلهة فرد عليهم كما رد على النصارى الذين يدعون التثليث ومن أدلتهم ايضا قوله تعالى (قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك) فنفى ان يكون ملكا فدل على انهم افضل وتعقب بانه انما نفى ذلك لكونهم طلبوا منه الخزائن وعلم الغيب وأن يكون بصفة الملك من ترك الاكل والشرب والجماع وهو من نمط انكارهم ان يرسل الله بشراً مثلهم فنفى عنه انه ملك ولا يستلزم ذلك التفضيل ومنها انه سبحانه لما وصف جبريل ومحمدا قال فى جبريل (انه لقول رسول كريم) وقال فى حق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (وما صاحبكم بمجنون) وبين الوصفين بون بعيد وأجيب بان المقصود من الآية رد قول الكفار انما يعلمه بشرا فترى على الله كذبا أم به جنة لا تعداد فضائلها والموازنة بينها فالمراد انه صلى الله تعالى عليه وسلم يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم بواسطة ملك مقرب من صفته كيت وكيت فكان وصف جبريل بذلك تعظيما للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لان الرسول اذا كان بهذه الاوصاف فما بالك بالمرسل اليه فهو أرفع وارفع وقد وصف صلى الله تعالى عليه وسلم فى غير هذا الموضع بمثل ما وصف به جبريل واعظم كقوله تعالى (انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا و داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا) الى غير ذلك وانما نفى عنه الجنون لقولهم (يايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون) وفى تعبيره تعالى بقوله صاحبكم نكتة لطيفة وهى تنبيههم وتبكيتهم بانه صاحبهم الخبيرون به الناشىء بين اظهرهم العارفون لعقله وصدقه وامانته لا يغيب عنكم شىء من احواله حتى تقولوا ماتقولونه كانه ليس بصاحبكم الذى تعرفونه وهذه نكتة بديعة وقد افرط الزمخشرى فى

سوء الادب هنا وقال كلاما يستلزم تنقيص المقام المحمدى وبالغ الائمة فى الرد عليه فى ذلك وهى من زلاته البشيعة وقد رددت عليه ردا ذريعا بليغا بالكتاب والسنة لم اسبق اليه فى البحث الثاني من ابحاث الزيارة من كتابى الفتوحات الربانية وقد تكلمت على النفس والعندية وسبق الرحمة على الغضب لكونها من المتشابه وانجر الكلام الى البحث فى الملائكة لوجود محل بحثه فى الحديث الاول واقتصرت فيه هنا على هذه الزبدة وبعد جموح القلم ارجع الى ما انا بصدده من تتميم الكلام على المعية فاقول قد اخرج البخارى تعليقا عن ابى هريرة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال الله تعالى (انا مع عبدي اذا ذكرنى وتحركت بى شفتاه واخرجه احمد والبخارى فى خلق أفعال العباد والطبرانى من رواية عبد الرحمن بن يزيد ابن جابر واخرجه احمد أيضا وابن ماجه والحاكم من رواية الاوزاعى لكن بلفظ ماذكرني قال ابن بطال معنى الحديث انا مع عبدى زمان ذكره لي أى انا معه بالحفظ والكلاءة لا انه معه بذاته حيث حل العبد ومعنى قوله تحركت بى شفتاه اى تحركت باسمي لا ان شفتيه ولسانه تتحرك بذاته تعالى لاستحالة ذلك وقال الكرمانى المعية هنا معية الرحمة واما في قوله تعالى (وهو معكم اينما كنتم)فهى معية العلم يعنى ان هذه أخص من المعية التي في الآية اه فقد بان لك ان معية الله تعالى الواردة فى القرآن والاحاديث لم يذكر أحد من المسلمين فيها الا التفويض أو التأويل بالعلم أو ماهو أخص منه كالنصر والحفظ وأما المعية بالذات فلم يقل بها أحد من أهل السنة بل ولا من المشبهة المجسمة وهم مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية وهم فرقة من المرجئة فانهم بالغوا فى اثبات الصفات لله تعالى حتى شبهوا الله تعالى بخلقه تعالى الله سبحانه عن

اقوالهم علوا كبيراً ومع ما نسب اليهم من التشبيه لم ار أحداً نسب اليهم أنهم قالوا بالمعية بالذات فلعلهم تحاشوا القول بذلك لوضوح استحالته على الله تعالى وبطلانه ولاجل وضوح استحالته أولها السلف بالعلم كما مر وما رأيت أحداً من المسلمين سنياً أو بدعياً نسب اليه القول بمعية الذات الا ماذكره الشيخ عليش في شرح أضاءة الدجنة من أن رجلا يقال له الشيخ ابراهيم المواهبي الشاذلي قائل بذلك وفيما قاله تخليط ظاهر ومناقضة بينة وغلط فاحش يظهر ذلك أن شاء الله تعالى بما نذكره لكل ذى فهم سديد وها أنا أذكر لفظ ما عزاه له الشيخ عليش برمته ليظهر بطلانه بما اتبعه به كلمة كلمة من النقض والابطال والتزييف ونصه (قال الشيخ بدر الدين العلائي الحنفي والشيخ زكريا والشيخ برهان الدين ابن أبي شريف وجماعة الله معناه باسمائه وصفاته لا بذاته فقال الشيخ ابراهيم بل هو معنا بذاته وصفاته) فقالوا له ما الدليل على ذلك فقال قوله تعالى (وهو معكم والله معكم) ومعلوم ان الله علم على الذات فيجب اعتقاد المعية الذاتية ذوقا وعقلا لثبوتها نقلا وعقلا فقالوا له أوضح لنا ذلك فقال حقيقة المعية مصاحبة شيء لآخر سواء كانا واجبين كذات الله تعالى مع صفاته أو جائزين كالانسان مع مثله أو واجبا وجائزاً وهو معية الله تعالى لخلقه بذاته وصفاته المفهومة من قوله تعالى (والله معكم وان الله لمع المحسنين ان الله مع الصابرين) وذلك لما قدمناه من أن مدلول الاسم الكريم الله انما هو الذات الملازمة لها الصفات المتعينة لتعلقها بجميع الممكنات وليست كمعية متحيزين لعدم مماثلته تعالى لخلقه الموصوفين بالجسمية المفتقرة للوازمها الضرورية كالحلول فى الجهة الاينية الزمانية

والمكانية فتعالت معيته تعالى عن الشبيه والنظير لكماله تعالى وارتفاعه
عن صفات خلقه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) قال ولهذا قررنا انتفاء
القول بلزوم الحلول في خير الكائنات على القول بمعية الذات مع أنه
لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الذات عن الصفات ولا بعدها
وتحيزها وسائر لوازمها وحينئذ فيلزم من معية الصفات لشيء معية الذات
له وعكسه لتلازمهما مع تعاليهما عن المكان ولوازم الامكان لانه تعالى
مباين لصفات خلقه تباينا مطلقا وقد قال العلامة الغزنوي في شرح عقائد
النسفي أن قول المعتزلة وجمهور النجارية أن الحق تعالى بكل مكان بعلمه
وقدرته وتدبيره دون ذاته باطل لانه لا يلزم أن من علم مكانا أن يكون
في ذلك المكان بالعلم فقط الا ان كانت صفاته تنفك عن ذاته كما هو
صفة علم الخلق لا علم الحق على أنه يلزم من القول بان الله تعالى معنا
بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير
معقول فقالوا له هل وافقك أحد غير الغزنوي في ذلك فقال نعم ذكر
شيخ الاسلام ابن اللبان رحمه الله تعالى في قوله تعالى (ونحن أقرب اليه
منكم ولكن لا تبصرون) أن في هذه الآية دليلا على أقربيته تعالى من
عبده قربا حقيقيا كما يليق بذاته لتعاليه عن المكان اذ لو كان المراد
بقربه تعالى من عبده قربه بالعلم أو القدرة أو التدبير مثلا لقال ولكن
لا تعلمون ونحوه فلما قال ولكن لا تبصرون دل على ان المراد به القرب
الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا فان من المعلوم أن البصر
لا تعلق لادراكه بالصفات المعنوية وانما يتعلق بالحقائق المرئية وكذلك
القول في قوله تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) هو يدل أيضا على
ما قلناه لان أفعل من يدل على الاشتراك في اسم القرب وان اختلف الكيف.

والاشتراك بين قرب الصفات وقرب حبل الوريد لان قرب الصفات معنوي وقرب حبل الوريد حسي ففي نسبة أقربيته تعالى الى الانسان من حبل الوريد الذي هو حقيقي دليل على أن قربه تعالى حقيقي أي بالذات اللازم لها الصفات قال الشيخ ابراهيم وبما قررناه لكم اتفى أن يكون المراد قربه تعالى منا بصفاته دون ذاته وأن الحق الصريح هو قربه منا بالذات أيضا اذ الصفات لا تعقل مجردة عن الذات المتعالى اه فقال له الغلائى فما قولكم فى قوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) فانه يوهم أن الله تعالى في مكان فقال الشيخ ابراهيم لا يلزم من ذلك فى حقه تعالى المكان لان أين فى الآية انما أطلقت لافادة معية الله تعالى للمخاطبين فى الاين اللازم لهم لا له تعالى كما قدمنا فهو مع صاحب كل أين بلا أين اه كلامه بحروفه وأنت اذا تأملت هذا الكلام وجدت فيه من التناقض والتخليط والغلط ونسبة التشبيه والتحيز لله تعالى والانفصال عنه بانه تعالى ليس كمثله شيء مع اثبات صفات المخلوقين له والاستدلال بما لا دليل له فيه مالا يخفى على ذى بصيرة فمن التناقض أنه قال فى أول كلامه مع أنه لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الذات عن الصفات ولا بعدها وتحيزها وسائر لوازمها ثم كر على ما قال بالنقض والابطال فقال على أنه يلزم من القول بان الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير معقول فانظر هذا التناقض الشنيع ومن التخليط والجهل قوله الا أن كانت صفاته تنفك عن ذاته كما هو صفة علم الخلق لا علم الحق فانظر هذا التخليط أيقول عاقل ان علم الخلق الذى هو صفة لهم معنوية ذاتية يمكن انفكاكها عنهم واستقلالها بنفسها يمكن ان يقول أحدان المعانى والاعراض تستقل بنفسها فتنقلب حينئذ جوهرا ويبطل كونها معنى وعرضا لقول الناظم

فى تعريف الغرض والجوهر

فاول له وجود قاما بالغير والثانى بنفس داما اه

ومن الغلط الفاحش ماذكره من ان المعتزلة قائلة بأن الله تعالى بكل
مكان بعلمه وقدرته وتدبيره دون ذاته اه فما عزاه للمعتزلة من انهم مقرون
بأن لله تعالى علماً وانه فى كل مكان بعلمه معلوم بطلانه عند جميع العلماء (لان
المعتزلة ينفون جميع الصفات الواردة فى الكتاب والسنة لله تعالى و يقولون
ان الله تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة الخ صفات المعاني) ولاجل ان
مذهبهم هكذا قال فى فتح البارى فى اول كتاب التوحيد عند بيان مذاهب أهل
الملل الزئغة نقلا عن كتاب الملل والنحل لابن حزم واما المعتزلة فعمدتهم
الكلام فى الوعد والوعيد والقدر فمن قال ان القرآن ليس بمخلوق واثبت القدر
ورؤية الله تعالى فى القيامة واثبت صفاته الواردة فى الكتاب والسنة وان
صاحب الكبائر لايخرج بذلك عن الايمان فليس بمعتزلى وان وافقهم فى سائر
مقالاتهم اه وقدمر هذا فى الفصل الاول من المقدمة وقد عقد البخارى بابا فى
كتاب التوحيد للرد عليهم فقال باب قوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً)
(وان الله عنده علم الساعة) و انزله بعلمه وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه اليه يرد
علم الساعة اه واولت المعتزلة هذه الآيات قال فى الفتح قوله تعالى انزله بعلمه
من الحجج البينة فى اثبات العلم لله تعالى وحرفه المعتزلى نصرة لمذهبه فقال انزله
ملتبسا بعلمه الخاص وهو تأليفه على نظم واسلوب يعجز عنه كل بليغ وتعقب بأن
نظم العبارات ليس هو نفس العلم القديم بل دال عليه ولا ضرورة تحوج الى
الحمل على غير الحقيقة التى هى الاخبار عن علم الله الحقيقى وهو من صفات
ذاته وقال المعتزلى أيضا انزله بعلمه وهو عالم فاول العلم بعالم فرارا من اثبات
العلم له مع تصريح الآية به وقد قال تعالى (ولا يحيطون بشىء من علمه

الا بما شاء) وفي قصة الخضر وموسى ماعلمي وعلمك في علم الله وهذا دابهم في تأويل الآيات والاحاديث الصريحة قال ابن بطال في هذه الآيات اثبات علم الله تعالى خلافا لمن قال انه عالم بلا علم ثم إذا ثبت ان علمه قديم وجب تعلقه بكل معلوم على حقيقته بدلالة هذه الايات وبهذا التقرير يرد عليهم في القدرة والقوة والحياة وغيرها وقال غيره ثبت أن الله مريد بدليل تخصيص الممكنات بوجود ماوجد منها بدلا من عدمه وعدم المعدوم منها بدلا من وجوده ثم اما ان يكون فعله لها بصفة يصح منه بها التخصيص والتقديم والتأخير أولا والثاني لوكان فاعلا لها لا بالصفة المذكورة لزم صدور الممكنات عنه صدورا واحدا بغير تقديم وتأخير ولا تطوير ولكان يلزم قدمها ضرورة استحالة تخلف المقتضى على مقتضاه الذاتي فيلزم كون الممكن واجبا والحادث قديما وهو محال فثبت انه فاعل بصفة يصح منه بها التقديم والتأخير فهذا برهان المعقول وأما برهان المنقول فآي كثيرة وأحاديث كثيرة كقوله تعالى (ان ربك فعال لما يريد) ثم الفاعل للمصنوعات بخلقه بالاختيار يكون متصفا بالعلم والقدرة لان الارادة وهي الاختيار مشروطة بالعلم بالمراد ووجود المشروط بدون شرطه محال ولان المختار للشيء ان كان غيره قادرا عليه تعذر عليه صدور مختاره ومراده ولما شوهدت المصنوعات صدرت عن فاعلها المختار من غير تعذر علم قطعا انه قادر على ايجادها وقال البيهقي بعد ان ذكر الايات المذكورة في الباب وغيرها مما هو في معناها كان ابو اسحاق الاسفرائني يقول معنى العليم يعلم المعلومات ومعنى الخبير يعلم ما كان قبل ان يكون ومعنى الشهيد يعلم الغائب كما يعلم الحاضر ومعنى المحصى لا تشغله الكثرة عن العلم وساق عن ابن عباس في قوله تعالى (يعلم السر واخفى) قال يعلم ما اسر العبد في نفسه

وما اخفى عنه مما سيفعله قبل ان يفعله ومن وجه آخر عن ابن عباس قال يعلم السر الذى فى نفسك و يعلم ماستعمل غدا اه وقد اطلنا فى بيان مذهب المعتزلة والرد عليهم لتبيين ان هذا القائل غير مميز لمذهب المعتزلة من غيره (وأما نسبة التشبيه والتحيز لله تعالى) فهو حاصل من جعله المعية بالذات العلية تعالى الله عما يقول فمعلوم ان السلف والخلف ما اجتمعوا على تأويلها بما مر من العلم والنصر والحفظ ولم يقل أحد منهم بحملها على ظاهرها من المعية بالذات الا لما يلزم على القول بالمعية الذاتية من المحال المفرط اذ يلزم عليه محالان لزوما واضحا ان لم يكن صريحا كل واحد منهما كفر بالاجماع الاول هو ان المعية بالذات اذا فرضنا ان الله تعالى مع كل مخلوق من بشر وملك وجن وحيوان فى أى مكان كان وفى أى زمان لزم اتصافه تعالى بصفات الحدوث المنفية عنه بالدلائل القطعية من الجهة والمكان والزمان وبيان ذلك هو ان الله تعالى ذات والمعية حقيقتها مصاحبة شىء لآخر فاذا كانت ذاته العلية مصاحبة لمتحيز مختص بمكان وجهة وزمان ثبت لها تعالت عن ذلك ما للمصاحبة له وهو فى مكان وجهة قطعا لانها حكم بوجودها معه ومصاحبتها له وقد يكون المصاحب فى مكان ضيق لا يسع غيره أو منتن أو غير ذلك وقد روى الشيخان وغيرهما عن أنس قال حدثنى أبو بكر قال كنت مع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى الغار فرأيت آثار المشركين فقلت يارسول الله لو ان أحدهم رفع قدمه لابصرنا تحت قدمه فقال عليه الصلاة والسلام ياأبا بكر ماظنك باثنين الله تعالى ثالثهما اه فيتحتم على كلام هذا القائل ان الله كان بذاته فى الغار وكذلك قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم) الخ الآية لازم عليه على قول هذا القائل بمعية الذات ان تكون ذاته العلية رابعة وخامسة لكل عدد من تلك

الاعداد وهذا كله مما تستك منه الاسماع ويجب صون اللسان عنه
وبعد اثباته لهذا البشاعة أى تفع فى قوله قاصدا الانفصال عنها وليست كمعية
متحيزين لعدم مماثلته تعالى لخلقه الموصوفين بالجسمية المفتقرة للوازمها
الضرورية كالحلول فى الجهة الاينية الزمانية والمكانية فتعالت معيته تعالى
عن الشبيه والنظير الخ كلامه فاى انفصال يحصل بهذا بعد ان ثبت له المعية
الذاتية ايمكن ان يكون المخلوق الذى هو تعالى مصاحب له بذاته ليس فى جهة
ولا مكان أو يعقل ان تحصل الصحبة والمعية بالذات العلية لذلك المخلوق
الذى هو فى جهة ومكان وتكون الذات العلية مع معيتها وصحبتها له
ليست فى جهة ولا مكان فهذا كلام لا يعقل ولو كان منزها لله تعالى لفوض
الأمر اليه أو أول بما أول به الخلف والسلف ومذهبه اشنع وابشع بكثير
من المجسمة الجاعلين الله تعالى مستويا على العرش بذاته الشريفة لان
هؤلاء نسبوه الى العلو والى مكان واحد وهذا القائل نسبه الى الحلول
فى أماكن متعددة كثيرة جدا وجهات كثيرة ومنعنا السابق لكونه مع
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ورفيقه فى الغار انما هو من جهة ما يلزم عليه
من التحيز والمكان والجهة لا من جهة الضيق والمزاحمة فان الملائكة
مخلوقة وقد نصوا على انها اجسام لطيفة وقالوا للطافتها لا ينا فى كون ملك
واحد يملأ الكون وجود غيره فيه اه هذا المحال الاول والمحال الثانى
هو أنا لو فرعنا تفريعا جدليا على ما قال هذا القائل من انه تعالى مع كل
مخلوق بذاته لزم تعدد الذات العلية بعدد الخلائق لان كل مخلوق غير
الآخر بديهة والله تعالى ذات قديمة فاذا كان مع كل مخلوق فى الكون
فى آن واحد بذاته العلية لزم ضرورة تعدد الذات العلية لتباين الافراد التى
حكم بمصاحبتها لكل فرد منها وتنائى اقطارها وهذا بديهى لا يحتاج الى

التأمل ولا يدفعه ولا ينفع فيه قول هذا القائل بعد ان اثبته فتعالت معيته. تعالى عن الشبيه والنظير وهـــذا هودأب المشبهين يثبتون التشبيه ثم يشترون بهذا اللفظ قال ابن الجوزى فهم كمن يقول قام فلان وما هو بقائم وقعد وماهو بقاعد وجسم لا كالاجسام فيغالطون من يسمع ويكابرون الحس والعقل اه وأما استدلاله بما لادليل له فيه فلم أرله نظيرا الاقول القائل كما يتداوى صاحب الخمـــر بالخمر ، فان هذا الرجل القائل بحمل المعية على ظاهرها من جعلها بالذات لما سئل عن الدليل على ذلك استدل بنفس الآيات المتشابهة المطلوب منه الدليل على جواز حملها على ظاهرها التى هى قوله تعالى (وهو معكم . والله معكم . وان الله لمع المحسنين) وهذا أيضا من باب المكابرة التى قال أهل الاصول انها جعل الدعوى جزءا من الدليل الا انه هو جعل الدعوى هي الدليل كله لا جزءا منه سوى انه زاد الاستدلال بآيتين أخريين من المتشابه وهما قوله تعالى (ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون) والثانية قوله تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) فقد عزى لابن اللبان انه قال عند قوله تعالى (ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون) ان فى هذه الآية دليلا على أقربيته تعالى من عبده قربا حقيقيا كما يليق بذاته لتعاليه عن المكان اذ لو كان المراد بقربه تعالى من عبده قربه بالعلم أو القدرة أو التدبير مثلا لقال ولكن لا تعلمون ونحوه فلما قال ولكن لا تبصرون دل على ان المراد به القرب الحقيقى المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا فان من المعلوم ان البصر لا تعلق لادراكه بالصفات المعنوية وانما يتعلق بالحقائق المرئية اه و هذا الكلام بطلانه واضح من نفسه وهو مردود عقلا ونقلا أما بطلانه من نفسه فلما فيه من التناقض البديهى فانه قال أولا قربا حقيقيا يليق بذاته

لتعاليه عن المكان ثم قال بعدذلك القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا وهذا القرب الحقيقي المدرك بالبصر لولا الحجاب هو القرب المكاني الذي نفاه أولا لان القرب المعنوي لايدرك بالبصر كما قال هو بنفسه والمدرك بالبصر هو القرب الحسي والحسي هو المكاني فقد اثبت اخيرا مانفى أولا وأيضا القرب الحقيقي من جرم متحيز لايمكن تصوره الا بقرب المكان الذي هو محال على الله تعالى وذلك هو الذي حمل أهل السنة جميعا سلفا وخلفا على تأويل القرب في الآية بالقرب المعنوي دون الحسي وبظهور تناقض كلامه واثباته فيه القرب الحسي لله تعالى من العبد يظهر لك بطلانه عقلا وامارده نقلا فهو ان المفسرين اجمعوا على تفسير القرب في الآية بالقرب العلمي أو بجعل من المجاز المرسل فقد قالوا جميعا واللفظ لروح المعاني ونحن أقرب اليه أي المحتضر المفهوم من الكلام منكم والمراد بالقرب العلم وهو من اطلاق السبب وارادة المسبب فان القرب اقوى سبب للاطلاع والعلم وقال غير واحد المراد القرب علما وقدرة أي نحن أقرب اليه في كل ذلك منكم حيث لاتعرفون من حاله الا ماتشاهدونه من آثار الشدة من غير ان تقفوا على كنهها وكيفيتها واسبابها الحقيقية ولاان تقدروا على مباشرة دفعها الا بما لاينجع شيئا ونحن المستولون لتفاصيل أحواله بعلمنا وقدرتنا أو بملائكة الموت ولكن لاتبصرون أي لاتدركون كوننا أقرب اليه منكم لجهلكم بشؤوننا وقد علمت ان الخطاب والاستدراك من تنظرون السابق والابصار من البصر بالعين تجوز به عن الادراك أي لاتدركون كنه مايجري عليه أوهو من البصيرة بالقلب وعلى هذا يمكن ان يكون استدراكا من تنظرون أومن أقرب اليه منكم لانسياق المعنى على كل منهما وقيل اريد باقربيته تعالى

منهم أقربية رسله عز وجل أى ورسلنا الذين يقبضون روحه ويعالجون اخراجها اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرونهم اه وفى كل من هذه الاوجه الثلاثة كفاية فى الرد على ما استدل به هذا القائل بالمعية الذاتية من ان قوله تعالى ولكن لا تبصرون دليل على ذلك اذ لو لم يرده لقال ولكن لا تعلمون ونحوه فبان من الاوجه الثلاثة ان الاستدراك إما من تنظرون ويكون حينئذ من البصر أو من أقرب اليه منكم ويكون حينئذ من البصيرة أو يكون المراد من الاقربية اقربية الملائكة الذين يقبضون الارواح اه (قلت) ويمكن عندى وهو ابلغ ان يكون من اقرب اليه منكم ويكون الابصار من البصر بالعين على وجه الاستعارة التخييلية فان كثيرا من الصفات الإلهية جار عليها وهى ابلغ من التصريح قال فى فتح البارى نقلا عن الحافظ صلاح الدين العلائى ويتخرج كثير من احاديث الصفات على الاستعارة التخييلية وهى ان يشترك شيئان فى وصف ثم يعتمد لوازم احدهما حيث تكون جهة الاشتراك وصفا فيثبت كماله فى المستعار بواسطة شيء آخر فيثبت ذلك فى المستعار مبالغة فى اثبات المشترك قال وبالحمل على هذه الاستعارة التخييلية يحصل التخلص من مهاوى التجسم اه وقال عياض كانت العرب تستعمل الاستعارة كثيرة اوهى ارفع ادوات بديع فصاحتها وايجازها ومنه قوله تعالى (جناح الذل) ومن هذا مخاطبة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم ذلك تاه فمن اجرى الكلام على ظاهره افضى به الامر الى التجسيم ومن لم يتضح له وعلم ان الله تعالى منزه عن الذى يقتضيه ظاهرها أما ان يكذب نقلتها وأما ان يؤولها كان يقول مثلا استعار لعظيم سلطان الله تعالى وكبريائه وعظمته وجلاله المانع إدراك ابصار البشر مع ضعفها لذلك

رداء الكبرياء فاذاشاء تقوية إبصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمته اه فانظر هذين الكلامين واستمسك بهما ترشد دائما اه و بيان وجه الاستعارة فى الآية هو ان الاقربية فى الآية معنوية وهى مستعارة من الاقربية الحسية واثبت لها ماهو من لوازم الحسية وهو الابصار بالعين مبالغة فى القرب المعنوى على حد قول الشاعر ء

واذا المنية انشبت اظفارها ء الفيت كل تميمة لاتنفع

فاثبات الابصار بالعين للقرب المعنوى استعارة تخييلية وكقول الاخر

ولئن نطقت بشكر برك مفصحا ء فلسان حالى بالشكاية انطق

واثبات اللسان للحال استعارة تخييلية والمستعار منه الحال هو الانسان المتكلم اه فقد علمت ان استدلال هذا القائل بالمعية الذاتية بهذه الآية غلط فاحش وما قيل من التفسير فى هذه الآية مقول فى قوله تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) قال فى روح المعانى ونحن أقرب اليه من حبل الوريد أى نعلم به و بأحواله لايخفى علينا شىء من خفياته على انه اطلق السبب واريد المسبب لان القرب من الشىء فى العادة سبب العلم به وبأحواله أو الكلام من باب التمثيل ولا مجال لحمله على القرب المكانى لتنزهه سبحانه وتعالى عن ذلك وحبل الوريد مثل فى فرط القرب كقولهم مقعد القابلة ومقعد الازار وقال ذو الرمة على مافى الكشاف والموت أدنى لى من حبل الوريد اه (واعلم انما ذكر من القرب فى الايتين مذكور مثله فى الاحاديث الصحاح) وما قال أحد من علماء المسلمين بحمل القرب على ظاهره من القرب المكانى وفيها ما هو أوضح فى القرب المكانى من الايتين المذكورتين فقد أخرج الشيخان من رواية شريك بن عبد الله عن أنس حديث الاسراء وفى روايته فدنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين

أو أدنى الخ قال الخطابى ليس فى صحيح البخارى حديث أشنع ظاهراً ولا أشنع مذاقا من هذا الفصل فانه يقتضى تحديد المسافة بين أحد المذكورين وبين الآخر وتميز مكان كل واحد منهما هذا الى ما فى التدلى من التشبيه والتمثيل له بالشىء الذى تعلق من فوق الى أسفل قال فمن لم يبلغه من هذا الحديث الا هذا القدر مقطوعا عن غيره ولم يعتبره بأول القصة وآخرها اشتبه عليه وجهه ومعناه وكان قصاراه أما رد الحديث من أصله وأما الوقوع فى التشبيه وهما خطتان مرغوب عنهما وأما من اعتبر أول الحديث بآخره فانه يزول عنه الاشكال فانه مصرح فيهما بأنه كان رؤيا لقوله فى أوله وهو نائم وفى آخره فاستيقظ وبعض الرؤيا يضرب ليتأول على الوجه الذى يجب أن يصرف اليه معنى التعبير فى مثله وبعض الرؤيا لا يحتاج الى ذلك بل يأتى كالمشاهدة اه وهذا كلام حق ولا يعترض عليه بأن رؤيا الأنبياء وحى كما فى الحديث الصحيح لان كونها وحيا لا يمنع من احتياج بعضها الى التعبير فقد ثبت أن بعض مرآى الانبياء يحتاج الى التعبير ومن ذلك قول الصحابة له صلى الله عليه وسلم فى رؤية القميص فما أولته به يارسول الله قال الدين وفى رؤية اللبن قال العلم الى غير ذلك لكنه أعنى الخطابى جزم بأن كونه فى المنام متعقب غير صحيح وقال انه حكاية يحكيها أنس من تلقاء نفسه لم يعزها الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولا نقلها عنه ولا أضافها الى قوله وماقاله لا تأثير له فى رواية أنس لان ادنى أمره فيها أن يكون مرسل صحابى فأما أن يكون من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أو عن صحابى تلقاها عنه ومثل ما اشتملت عليه لا يقال بالرأى فيكون لها حكم الرفع ولو كان لما ذكره تأثير لم يحمل حديث أحد روى مثل ذلك على الرفع أصلا وهو خلاف عمل المحدثين قاطبة فالتعليل بذلك مردود اه

وقال الخطابي أيضا أن الذى وقع فى هذه الرواية من نسبة التدلى للجبار عز وجل مخالف لعامة السلف والعلماء وأهل التفسير من تقدم منهم ومن تأخر قال وفيها أيضا لفظة أخرى تفرد بها شريك وهي قوله فعلا به فوق الخ يعنى علا به جبريل الى الجبار تعالى فقال وهو مكانه يارب خفف عنا قال والمكان لايضاف الى الله تعالى وانما هو مكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فى مقامه الاول الذى قام فيه قبل هبوطه اه قال فى الفتح أما ما ذكره من مخالفة السلف والخلف لرواية شريك عن أنس فى التدلي ففيه نظر لما أخرجه البيهقي عن محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن ابن عباس فى قوله تعالى (ولقد رآه نزلة أخرى) قال دنا منه ربه وهذا سند حسن وهو شاهد قوى لرواية شريك وأما التأويل الاخير فتعين وليس في السياق تصريح باضافة المكان الى الله تعالى اه قلت ما ذكره مما روى عن ابن عباس من لفظ دنا وقال انه شاهد لشريك ينفى عنه التفرد فى روايته للتدلى غير ظاهر لان التدلي والدنو بينهما بون بعيد لان التدلى معناه النزول الى الشيء حتى يقرب منه والدنو معناه القرب وتأويل القرب بالقرب المعنوي كما يأتي قريبا أمر واضح وأما التدلى فى جانب العزيز الجبار فمستبشع جدا وقد ذكر العلماء فى تأويل رواية شريك هذه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه دنا جبريل من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فتدلى أى تقرب منه وقيل هو على التقديم والتأخير أى تدلى فدنا لان التدلي سبب الدنو (الثانى) تدلى له جبريل بعد الانتصاب والارتفاع حتى رآه متدليا كما رآه مرتفعا وهذا من آيات الله حيث أقدره على ان يتدلى فى الهواء من غير اعتماد على شيء ولا تمسك بشيء (الثالث) دنا جبريل

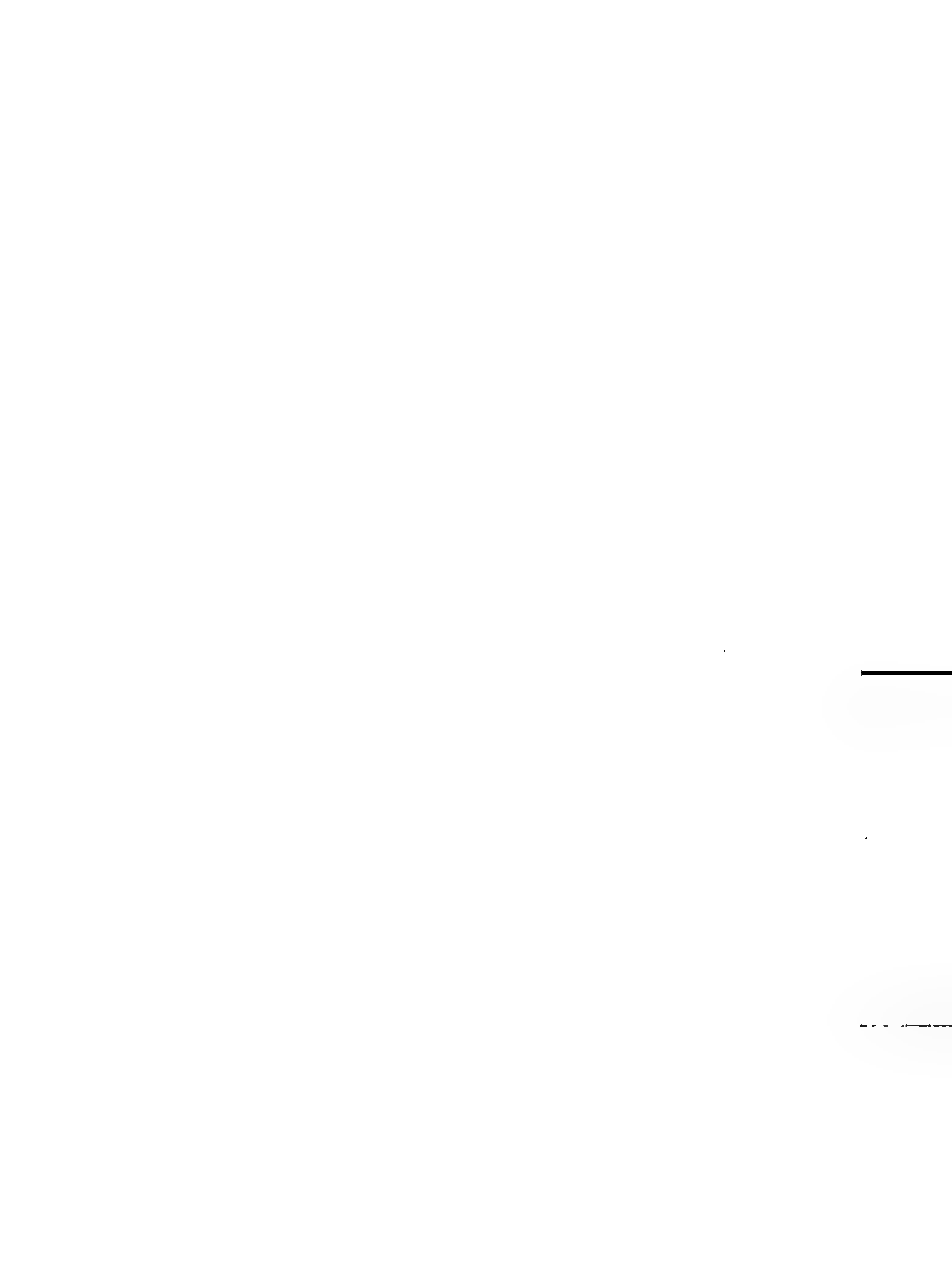
فتدلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ساجدا لربه شكرا على ما أعطاه اه
قلت وهذه الاقوال الثلاثة لا يمكن تفسير رواية شريك هذه بواحد منها
لتصريحه فيها بنسبة الدنو والتدلى للجبار والاقوال الثلاثة مصرح فيها بنسبة
الدنو والتدلى للنبي وجبريل عليهما الصلاة والسلام فالاحسن والاليق ان
يفسرا بما فسرهما به عياض وغيره من العلماء مما هو مزيل لاشكالها قاله
القاضى عياض فى الشفا اضافة الدنو والقرب الى الله تعالى او من الله ليس
دنو مكان ولا قرب زمان وانما هو بالنسبة الى النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم ابانة تعظيم منزلته وشريف رتبته وبالنسبة الى الله عز وجل تأنيس
لنبيه واكرام له ويتأول فيه ماقالوه فى حديث ينزل ربنا تبارك الى السماء
وحديث من تقرب منى شبرا الآتى قريبا ويأتى أيضا حديث النزول بعد
وقد نقل القرطبي عن ابن عباس انه قال دنا الله سبحانه وتعالى قال والمعنى
امره وحكمه قال وقيل تدلى الرفرف لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم حتى
جلس عليه ثم دنا محمد من ربه وقال غير عياض الدنو مجاز عن القرب
المعنوى لاظهار عظيم منزلته عند ربه تعالى والتدلى طلب زيادة القرب
(وقاب قوسين) بالنسبة الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عبارة عن
لطف المحل وإيضاح المعرفة وبالنسبة الى الله تعالى اجابة سؤاله ورفع
درجته اه هذا ما قاله العلماء فى هذه الكلمات المتشابهة وما تجرأ أحد منهم
على ان يفسر الدنو بالقرب الحقيقى مثل ما تجرأ عليه الرجل السابق
القائل بالمعية الذاتية فى تفسير الآيتين المتقدمتين بل تكلموا فى الرواية
المذكورة فيها هذه الالفاظ وقالوا أن شريكا تفرد بها كما مر عن الخطابى
وقال عبد الحق ايضا فى الجمع بين الصحيحين زاد فيه يعنى شريكا زيادة
مجهولة وأتى فيه بالفاظ غير معروفة وقد روى الاسراء جماعة من الحفاظ

فلم يأت احد منهم بما اتى به شريك وشريك ليس بالحافظ وسبق الى هذا ابو محمد بن حزم فقال لم نجد للبخارى ومسلم فى كتابيهما شيئاً لا يحتمل مخرجا الا حديثين غلبهما فى تخريجهما الوهم مع اتقانهما وصحة معرفتهما فذكر هذا الحديث وقال فيه الفاظ معجمة والآفة من شريك من ذلك قوله ان الجبار دنا فتدلى الخ ما نقله فى فتح البارى وشريك حاصل امره أن العلماء مختلفون فى امره فمنهم من وثقه ومنهم من ضعفه ومجموع ما خالفت فيه روايته غيره من المشهورين اثنتا عشرة مسألة أنظرها إن شئت فى فتح البارى فى كتاب التوحيد اه ومن الاحاديث المذكورة فيها القرب لله تعالى ما اخرجه الشيخان عن انس رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يرويه عن ربه عز وجل قال اذا تقرب العبد الى شبرا تقربت اليه ذراعا واذا تقرب الى ذراعا تقربت منه باعا واذا اتانى يمشى اتيته هرولة اه قال ابن بطال فى هذا الحديث وصف سبحانه نفسه بانه يتقرب الى عبده ووصف العبد بالتقرب اليه ووصفه بالاتيان والهرولة كل ذلك يحتمل الحقيقة والمجاز فحملها على الحقيقة يقتضى قطع المسافات وتدانى الاجسام وذلك فى حقه تعالى محال فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته فى كلام العرب فيكون وصف العبد بالتقرب اليه شبرا وذراعا واتيانه ومشيه معناه التقرب اليه بطاعته باداء مفترضاته ونوافله ويكون تقربه سبحانه من عبده وإتيانه والمشى عبارة عن اثابته على طاعته وتقربه من رحمته ويكون قوله اتيته هرولة اتاه ثوابى مسرعا ونقل عن الطبرى انه انما مثل القليل من الطاعة بالشبر منه والضعف من الكرامة والثواب بالذراع فجعل ذلك دليلا على مبلغ كرامته لمن ادمن على طاعته ان ثواب عمله له على عمله الضعف وأن

الكرامة مجاوزة حده الى ما يثيبه الله تعالى وقال ابن التين القرب هنا
نظير ماتقدم فى قوله تعالى (فكان قاب قوسين او ادنى) فان المراد
به قرب الرتبة وتوفير الكرامة والهرولة كناية عن سرعة الرحمة اليه ورضى
الله عن العبد وتضعيف الاجر وقال صاحب المشارق المراد بما جاء فى
هذا الحديث سرعة قبول توبة الله للعبد أو تيسير طاعته وتقويته عليها
وتمام هدايته وتوفيقه والله أعلم وقال الراغب قرب العبد من الله
التخصيص بكثير من الصفات التى يصح ان يوصف الله تعالى بها وان
لم تكن على الحد الذى يوصف به الله تعالى نحو الحكمة والعلم والحلم
والرحمة وغيرها وذلك يحصل بازالة القاذورات المعنوية من الجهل والطيش
والغضب وغيرها بقدر طاقة البشر وهو قرب روحانى لا مدنى وهو المراد
بقوله اذا تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا وقال الخطابى فى مثل مضاعفة
الثواب يقبل من اقبل نحو آخر قدر شبر فاستقبله بقدر ذراع قال ويحتمل
ان يكون معناه التوفيق له بالعمل الذى يقربه منه وقال الكرمانى لما قامت
البراهين على استحالة هذه الاشياء فى حق الله تعالى وجب ان يكون المعنى
من تقرب الي بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد فى الطاعة ازيد
فى الثواب وان كانت كيفية اتيانه بالطاعة بطريق التأني تكون كيفية
اتيانى بالثواب بطريق الاسراع والحاصل ان الثواب راجح على العمل
بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة
أو الاستعارة او ارادة لوازمها اه فقد اطلعتك على ما قاله علماء السنة فى
معنى القرب فى هذا الحديث فهل رأيت أحدا منهم جنح الى ما قاله هذا
الرجل من القرب الحقيقى فانهم مجمعون على تنزيه الله تعالى عنه واتفاقهم
على هذا كاف فى بطلان ما استدل به من الآيتين المذكورتين على المعية

بالذات فلم يبق من بيان بطلان ما قاله فيما مر جلبه عنه الا قوله على
انه يلزم من القول بان الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال
الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير معقول اه وهذا بطلانه أوضح
من الشمس فان قائله فهم ان معنى المعية بالعلم انفصال الصفة عن الموصوف
فقال ان هذا غير معقول وهو حقا غير معقول ولا يفهمه على هـذا
الوجه الابهيمى وهو قريب مما يأتى قريبا عن الفلاسفة ولو فهم وعلم أن
المعنى الحاصل بصفات المعانى انما هو من جهة التعلق المبين معناه فى علم
الكلام لا بنفسها هى حتى يتوهم منه فاسد العقل ما توهمه أو اعتقده
هذا الرجل لما قال ما قال وقد ذكر أئمة السنة كلاما شافيا فى هـذا المعنى
يجب التنبيه عليه ليتعلق به كل موحد لله تعالى وهو ما ذكره فى فتح البارى
عند قول البخارى فى كتاب التوحيد الظاهر على كل شيء علما مانصه : وشمل
قوله كل شيء علم ما كان وما سيكون على سبيل الاجمال والتفصيل لان
خالق المخلوقات كلها بالاختيار متصف بالعلم بهم والاقتدار عليهم اما
أولا فلان الاختيار مشروط بالعلم ولا يوجد المشروط دون شرطه
وأما ثانيا فلان المختار للشيء لو كان غير قادر عليه لتعذر مراده وقد وجدت
بغير تعذر فدل على انه قادر على ايجادها واذا تقرر ذلك لم يختص علمه
فى تعلقه بمعلوم دون معلوم لوجوب قدمه المنافى لقبول التخصيص فثبت
انه يعلم الكليات لانها معلومات والجزئيات لانها معلومات ايضا ولانه
مريد لايجاد الجزئيات والارادة للشيء المعين اثباتا ونفيا مشروطة بالعلم
بذلك المراد الجزئى فيعلم المرئيات للرائين ورؤيتهم لها على الوجه الخاص
وكذا المسموعات وسائر المدركات لما علم ضرورة من وجوب الكمال
له واضداد هذه الصفات نقص والنقص ممتنع عليه سبحانه وتعالى وهـذا

القدر كاف من الادلة العقلية وضل من زعم من الفلاسفة انه سبحانه وتعالى يعلم الجزئيات على الوجه الـكلى لا الجزئى واحتجوا بامور فاسدة منها ان ذلك يؤدى الى محال وهو تغير العلم فان الجزئيات زمانية تتغير بتغير الزمان والاحوال والعلم تابع للمعلومات فى الثبات والتغير فيلزم تغير علمه والعلم قائم بذاته فتكون محلا للحوادث وهو محال (والجواب أن التغير أنما وقع فى الاضافية)وهذا مثل رجل قام عن يمين الاسطوانة ثم عن يسارها ثم امامها ثم خلفها فالرجل هو الذى يتغير والاسطوانة بحالها فالله سبحانه وتعالى عالم بما كنا عليه امس وبما نحن عليه الآن وبما نكون عليه غدا وليس هـذا خبرا عن تغير علمه بل التغير جار على أحوالنا وهو عالم فى جميع الاحوال على حد واحد اه وأما الادلة السمعية على تعلق علمه تعالى بجميع المعلومات فالقرآن العظيم طافح بما ذكرناه. مثل قوله تعالى(احاط بكل شىء علما) وقال (لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ولا أصغر من ذلك ولا اكبر) وقال تعالى (اليه يرد علم الساعة وماتخرج من ثمرات من اكمامها وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه) وقال تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لايعلمها الا هو ويعلم مافى البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين) اه منه بحروفه وهذا مايلزم. وزيادة من ابطال كلام هذا الرجل واطلنا فى الرد عليه لانى لم ار احدا ممن يدعي الاســـلام قال بقوله فعلمت أن أهل البدع والزيغ الذين حسن الشيطان لهم بنيات الطريق والمهاوى الحائدة عن سبيل التحقيق كالتجانية. يتعلقون بها ولا يألون جهدا فى الانتصار والتعصب لهـا كما هو الواقع. فابطلته غاية الابطال مع أن الذى يظهر من آخر كلام الشيخ عليش أن



هذا الرجل القائل بالمعية الذى هو الشيخ ابراهيم المواهبى رجع عما
كان يقول أو أفحم افحاما شديدا لقوله قال الشيخ ابراهيم فما تجرأ أحد
ان يدخل معه فى ذلك العهد ثم قام الشيخ زكريا والشيخ برهان الدين
والجماعة فقبلوا يده وانصرفوا فقول الشيخ ابراهيم هذا دال على رجوعه
لما قاله الرجل او افحامه عن محاجته وكلام الرجل الذى اذعنوا له موافق
لكلام أهل السنة والرجل هو الشيخ سيدى محمد المغربى الشاذلى شيخ
الجلال السيوطى ونص ماعزاه له الشيخ عليش انه قال لما ذكروا له المسألة
تريدون علم ذلك ذوقا أو سماعا فقالوا سماعا فقال معية الله تعالى ازلية
ليس لها ابتداء وكانت الاشياء كلها ثابتة فى علمه ازلا يقيناً بلا بداية
لانها متعلقة به تعلقا يستحيل عليه العدم لاستحالة وجود علمه الواجب
وجوده بغير معلوم وإستحالة طريان تعلقه بها لما يلزم عليه من حدوث
علمه تعالى بعد أن لم يكن وكما أن معيته تعالى أزلية كذلك هي ابدية ليس
لها انتهاء فهو تعالى معها بعد حدوثها من العدم عينا على وفق ماقى العلم
يقينا وهكذا يكون الحال اينما كانت فى عوالم بساطتها وتركيبها واضافتها
وتجريدها من الازل الى مالا نهاية له فادهش الحاضرين بما قاله فقال
لهم اعتقدوا ماقررته لكم فى المعية واعتمدوه ودعوا ماينافيه تكونوا منزهين
لله تعالى حق التنزيه ومخلصين لعقولكم من شبهات التشبيه اه كلامه وهو
فى غايه الحسن والموافقة لاهل السنة فانه جعل المعية من تعلقات العلم
ثابتة فى الازل والذي هو ثابت فى الازل لابد أن يكون من صفاته
القديمة اذ لا أزلي سوى ذاته تعالى وصفاته وكلامه مما يزيد إستحالة
المعية بالذات بيانا لانها لو تكن ازلية بالعلم وكانت بالذات لزم أن
تكون حادثة لحدوث المصحوب الذى هى حاصلة له وتكون منتهية

ايضا لانتهاء المخلوقات الحاصلة لهم الصحبة بالذات تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذا آخر الكلام علي استحالة المعية بالذات وهو كاف غاية الكفاية لمن أراد الله تعالى به الخير والبدعى لايرجع عن بدعته الى يوم المصير والآن اشرع فى انجاز ما قدمته من ايضاح ما ذكر البخارى عن متشابه الصفات فقد ورد فى الآيات والاحاديث الصحاح نسبة الوجه له تعالى والعين والاذن واليد واليمين والاصابع والقدم والشيء والذات والشخصية والغيرة والصعود والنزول والاستواء وغير ذلك مما سيبدو ان شاء الله تعالى

(البحث الثانى بحث الوجه وما معه الى القدم)

فاقول الوجه وردت نسبته له فى قوله تعالى (يريدون وجهه) وقوله تعالى(الا ابتغاء وجه ربه الاعلى : وانما نطعمكم لوجه الله) وقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) وذكر البخارى حديث جابر بن عبد الله قال لما نزلت هذه الاية (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم) قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اعوذ بوجهك فقال (اومن تحت ارجلكم) فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اعوذ بوجهك قال(أو يلبسكم شيعا) فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم هذا ايسر اه وحديث عبد الله بن قيس عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما ومافيهما ومابين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الارداء الكبرياء على وجهه فى جنة عدن اه وسيأتى الكلام أن شاء الله تعالى على هذا الحديث الاخير فى بحث الرؤية وهى الخاتمة قال ابن بطال فى هذه الاية أعنى (كل شيء هالك الا وجهه) وحديث جابر أعوذ بوجهك دلالة على ان لله وجها وهو من صفة ذاته وليس بجارحة ولا كالوجوه التى نشاهدها من

المخلوقين كما تقول انه عالم ولانقول انه كالعلماء الذين نشاهدهم وقال غيره
دلت الآية على أن المراد بالترجمة الذات المقدسة ولو كانت صفة من
صفات الفعل لشملها الهلاك كما شمل غيرها من الصفات وهو محال وقال
الراغب أصل الوجه الجارحة المعروفة ولما كان الوجه أول ما يستقبل وهو
أشرف ما فى ظاهر البدن استعمل فى مستقبل كل شىء وفى مبدئه وفى اشراقه
فقيل وجه النهار وقيل وجه كذا أى ظاهره وربما اطلق الوجه على الذات
كقولهم كرم الله وجهه وكذا قوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)
وقوله (كل شىء هالك الا وجهه) وقيل أن لفظ الوجه صلة والمعنى كل شىء
هالك الا هو وكذا ويبقى وجه ربك وقيل المراد بالوجه القصد أى يبقى
ما أريد به وجه الله وهذا مروى عن الثورى فانه قال الا ما ابتغي به وجه
الله الكريم من الاعمال الصالحة والقولان بان المراد به الذات او ما فعل لاجله
يتخرجان على الخلاف فى جواز اطلاق شىء على الله تعالى الآتي فمن
اجازه قال الاستثناء متصل والمراد بالوجه الذات والعرب تعبر بالاشرف
عن الجملة ومن لم يجز اطلاق شىء على الله تعالى قال هو منقطع أى لكن
هو تعالى لم يهلك أو متصل والمراد بالوجه ما عمل لاجله وقال الكرمانى
قيل المراد بالوجه فى الآية والحديث الذات أو الوجود أو لفظه زائد
والوجه الذى لا كالوجوه لاستحالة حمله على العضو المعروف فتعين
التأويل أو التفويض ولو حمل الوجه على ما قاله بعض المشبهة من أنه
صفة تختص باسم زائد على الذات كان المعنى أن ذاته تهلك الا وجهه اه
وقال البيهقى تكرر ذكر الوجه فى القرآن والسنة الصحيحة وهو فى
بعضها صفة ذات كقوله الارداء الكبرياء على وجهه الآتى شرحه فى
الخاتمة ان شاء الله تعالى وفى بعضها بمعنى من أجل كقوله (انما نطعمكم

لوجه الله) وفى بعضها بمعنى الرضى (كقوله يريدون وجهه) الا ابتغاء وجه ربه الاعلى : وليس المراد الجارحة جزما اه وفى القسطلانى فى الايمان عند حديث سعد بن أبى وقاص أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال انك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله تعالى الا اوجرت عليها حتى ما تجعل فى امرأتك اه ما نصه وجه الله من المتشابه وفيه مذهبان التفويض والتأويل قال العارف المحقق شمس الدين بن اللبان المصرى الشاذلي قد جاء ذكره فى آيات كثيرة فاذا أردت أن تعلم حقيقة مظهره من الصور فاعلم أن حقيقته من غمام الشريعة بارق نور التوحيد ومظهره من العمل وجه الاخلاص فاقم وجهك للدين الاية ويدل على أن وجه الاخلاص مظهره قوله تعالى (يريدون وجهه) وقوله تعالى (انما نطعمكم لوجه الله) وقوله عز وجل (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى) والمراد بذلك الثناء بالاخلاص على أهله تعبيرا بارادة الوجه عن اخلاص النية وتنبيها على أنه مظهر وجهه تعالى ويدل على أن حقيقة الوجه هو بارق نور التوحيد قوله عز وجل (ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه) أى الا نور توحيده اه وحاصل كلامه ان له معنيين ما كان مرجعه الى الله تعالى لا دخل للاعمال فيه فالمراد به نور التوحيد وما كان منه مرجعه للاعمال فالمراد به الاخلاص اه وقد أطال فى روح المعانى الكلام عليه عند قوله تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذى الجلال والاكرام) واجدى ونفع قال وجه ربك أى ذاته عز وجل والمراد هو سبحانه وتعالى فالاضافة بيانية وحقيقة الوجه فى الشاهد الجارحة واستعماله فى الذات مجاز مرسل كاستعمال الانفس فى الايدى وهو مجاز شائع وقيل أصله الجهة واستعماله فى الذات من باب الكناية

وتفسيره بالذات هنا مبنى على مذهب الخلف القائلين بالتأويل وتعيين المراد فى مثل ذلك دون مذهب السلف وفى الآية عند المؤولين كلام كثير منه ما سمعت وأقرب منه ما قيل وجه تعالى الجهة التى امرنا عزوجل بالتوجه اليها والتقرب بها اليه سبحانه ومرجع ذلك العمل الصالح والله جل شأنه يبقيه للعبد الى أن يجازيه عليه ولذا وصف بالبقاء أو لانه بالقبول صار غير قابل للفناء لما أن الجزاء عليه قام مقامه وهو باق قلت تفسيره بالجهة التى امرنا بالتوجه اليها يدل عليه قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) أى تولوا وجوهكم فى الصلاة فثم وجه الله أي قبلته التى رضيها اه ثم قال وقيل وجهه سبحانه الجهة التى يليها الحق أى يتولاها بفضله ويفيضها على الشىء من عنده أى أن ذلك باق دون الشىء فى حد ذاته فانه فان فى كل وقت وقيل المراد بوجهه تعالى وجه الممكن وهي جهة حيثية ارتباطه وانتسابه اليه تعالى والاضافة لادنى ملابسة فالممكن فى حد ذاته أى اذا اعتبر مستقلا غير مرتبط بعلته أعني الوجود الحق كان معدوما لان ظهوره انما نشأ عن العلة ولولاها لم يك شيئا مذكورا (وقول العلامة البيضاوى لو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانيـــة فى حد ذاتها الا وجه الله تعالى أى الوجه الذى يلى جهته سبحانه محمول على ذلك عند بعض المحققين وان كان قد فسر الوجه قبل ذلك بالذات) وللعلماء فى تقرير كلامه اختلاف فمنهم من يجعل قوله لو استقريت الخ تتمة لتفسيره الاول ومنهم من يجعله وجها آخر وهو على الاول أخذ بالحاصل وعلى الثانى قيل يحتمل التطبيق على كل مذاهب الممكنات الموجودة وذلك انها أما موجودة حقيقة

بمعنى انها متصفة بالوجود اتصافا حقيقيا بان يكون الوجود زائدا عليها قائما بها وهو مذهب جمهور الحكماء والمتكلمين وأما موجودة مجازا وليس لها اتصاف حقيقي بالوجود بان يكون الوجود قائما بها بل اطلاق الموجود عليها كاطلاق الشمس على الماء واليه ذهب المتالهون من الحكماء والمحققون من الصوفية الاان ذوق المتالهين ان علاقة المجاز ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود الواجبي على وجوه مختلفة وانحاء شتى والطرق الى الله تعالى بعدد انفاس الخلائق فالوجود عندهم جزئي حقيقي قائم بذاته لا يتصور عروضه لشيء ولا قيامه به ومعنى كون الممكن موجودا انه مظهر له ومجلى ينجلي فيه نوره فالله نور السموات والارض والممكنات بمنزلة المرايا المختلفة التي تنعكس اليها اشعة الشمس وينصبغ كل منها بصبغ يناسبه ومذاق المحققين من الصوفية ان علاقة المجاز انها بمنزلة صفات قائمة بذات الواجب سبحانه اذ ليس في الوجود على مذاقهم ذوات متعددة بعضها واجب وبعضها ممكن بل ذات واحدة لها صفات متكثرة وشؤنات متعددة وتجليات متجددة قل الله ثم ذرهم والمشهور انه لافرق بين المذاقين ووجه التطبيق على الاول ان يقال المراد من الوجه الذى يلي جهته تعالى هو الوجوب بالغير اذ الممكن وان كان موجودا حقيقة عند الجمهور لكن وجوده مستفاد من الواجب بالذات وجهة الاستفادة ليست هى الذات والاشياء آخر من الجهات والوجوه كالامكان والمعلومية والجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب وسائر الامور العامة لان كلا منها جهته الخسة ومقتضى الفطرة الامكانية البعيدة بمراحل عن الوجوب الذاتي المنافية له وانما جهة الشرف القريبة المناسبة للوجوب الذاتي جهة الوجوب بالغير فهو وجه يلي جهة الواجب ويناسبه في كونه وجوبا وان كان بالغير ولذا يعقبه فيضان

الوجوب ولذا تسمعهم يقولون الممكن مالم يجب لم يوجد ووجه التطبيق
على الثاني ان يقال الوجه الذي يلي جهته تعالى هو تلك النسبة المخصوصة
المصححة لاطلاق لفظ الوجود عليها ولو مجازا فالمعنى كل من عليها فان
معدوم لايصح ان يطلق لفظ الموجود عليه ولو مجازا الا باعتبار الوجه
الذي يلي جهته تعالى أي النسبة المخصوصة الى حضرته وهي كونه مظهرا له
سبحانه ووجه التطبيق على الثالث ان يقال المراد بالوجه الذي يلي جهته
تعالى كونها شؤونات واعتبارات له تعالى فالمعنى كل من عليها معدوم من
جميع الوجوه والاعتبارات الا من الوجه الذي يلي جهته سبحانه والاعتبار
الذي يحصل مقيسا اليه عز وجل وهو كونه شأنا من شؤونه واعتبارا من اعتباراته
جل شأنه اه بحروفه وقد جلبته برمته مع طوله لما فيه من التحرير الذي لم اره مجموعا
في هذا المعنى الذي يعبر عنه عند الصوفية ومن سار سيرهم بوحدة الوجود وفي
روح المعاني عند قوله تعالي (كل شيء هالك الا وجهه) أي الا ذاته عز وجل وذلك
لان وجود ماسواه سبحانه لكونه ليس ذاتيا بل مستندا الى الواجب تعالي
في كل آن قابل للعدم وعرضة له فهو كلا وجود وهذا مااختاره غير واحد
من الاجلة والكلام عليه من قبل التشبيه البليغ والوجه بمعنى الذات
مجاز مرسل وهو مجاز شائع وقد يختص بما شرف من الذوات وقد
يعتبر ذلك هنا ويجعل نكتة للعدول عن الاياه الي ما في النظم الجليل
وفي الآية بناء على ماهو الاصل من ان اتصال الاستثناء دليل علي صحة
اطلاق الشيء عليه جل وعلا ويأتي الكلام علي هذا مستوفى أن شاء الله
تعالي ثم ذكر بعضا ممامر قريبا الي أن قال والسلف يقولون الوجه صفة
نثبتها لله تعالى ولا نشتغل بكيفيتها ولا بتاويلها بعد تنزيهه عز وجل
عن الجارحة اه وقال ايضا عند قوله تعالي (فاينما تولوا فثم وجه الله) مانصه
الوجه الجهة كالوزن والزنة واختصاص الاضافة باعتبار كونها

ماموراً بها وفيها رضاه سبحانه والى هذا ذهب الحسن ومقاتل ومجاهد وقتادة وقيل الوجه بمعنى الذات مثله فى قوله تعالى كل شيء هالك الأ وجهه الا انه جعل هنا كناية واطلاقه بما يفعل هناك وقال ابو منصور بمعنى الجاه ويؤول الى الجلال والعظمة والجملة على هذا اعتراض لتسلية قلوب المؤمنين بحل الذكر والصلاة فى جميع الارض لا فى المساجد خاصة وفى الحديث الصحيح جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وغيره عليه الصلاة والسلام لم تبح له الصلاة فى غير البيع والكنائس وصلاة عيسى عليه السلام فى اسفاره فى غيرها كانت عن ضرورة ومن الناس من قال الآية توطئة لنسخ القبلة وتنزيه للمعبود ان يكون فى حيز وجهة والا لكانت أحق بالاستقبال وهي محمولة على العموم غير مختصة بحال السفر أو حال التحرى والمراد باينما أى جهة وبالوجه الذات ووجه الارتباط حينئذ انه لما جرى ذكر المساجد سابقا أورد بعدها تقريبا حكم القبلة على سبيل الاعتراض وادعى بعضهم أن هذا اصح الاقوال اه هذا ما قيل فى تأويل الوجه عند المؤولين وقس عليه كل ما جاء فيه ذكر الوجه من الآيات والاحاديث اه (واما العين) فقد قال البخارى فى صحيحه باب قول الله تعالى ولتصنع على عينى تغذى وقوله تعالى تجرى باعيننا وقال تعالى ان اصنع الفلك باعيننا وقال تعالى واصبر لحكم ربك فانك باعيننا وذكر البخارى فى هذا الباب حديثين (الاول) عن عبد الله ابن عمر قال ذكر الدجال عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله لايخفى عليكم ان الله ليس بأعور وأشار بيده الى عينه وان المسيح الدجال أعور عين اليمنى كان عينه عنبة طافية (والثانى) عن أنس رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما بعث الله من نبي الا أنذر

قومه الاعور الكذاب انه أعور وان ربكم ليس بأعور مكتوب بين
عينيه كافر اه أما الآيات فقد قال فى روح المعاني عند قوله تعالى ولتصنع
على عيني أى بمرأى مني وهو استعارة تمثيلية للحفظ والصون فان المصون
يجعل بمرأى والصنع الاحسان قال النحاس يقال صنعت الفرس اذا
أحسنت اليه والمعني وليفعل بك الصنيعة والاحسان وتربى بالحنو
والشفقة وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعى الرجل الشيء بعينه اذا اعتنى
به وبجعل ذلك تمثيلا يندفع ما قاله الواحدي من أن تفسير على عيني
بما تقدم صحيح ولكن لا يكون فى ذلك تخصيص لموسى عليه السلام
فان جميع الاشياء بمرأى من الله تعالى على أنه قد يقال هذا الاختصاص
للتشريف كاختصاص عيسى عليه السلام بكلمة الله تعالى والكعبة ببيت
الله تعالى مع ان الكل موجود بكن وكل البيوت بيت الله سبحانه وقال
قتادة المعنى لتغذى على محبتى وارادتي وهو اختيار أبى عبيدة وابن الانبارى
وزعم الواحدى أنه الصحيح اه وقال أيضا عند قوله تعالى فانك باعيننا
أى فى حفظنا وحراستنا فالعين مجاز عن الحفظ ويتجوزبها أيضا عن
الحافظ وهو مجاز مشهور وفى الكشاف هو مثل أى بحيث نراك ونكلؤك
وجمع العين هنا لاضافته الى ضمير الواحد ولوح الزمخشرى فى سورة
المؤمنين الى أن فائدة الجمع الدلالة على المبالغة فى الحفظ كان معه من الله
تعالى حفاظا يكلؤنه باعينهم وقال العلامة الطيبى أنه أفرد هنالك لافراد
الفعل وهو كلاءة موسى عليه السلام وهنا لما كان لتصبير الحبيب على
المكايد ومشاق التكاليف والطاعات ناسب الجمع لانها أفعال كثيرة كل
منها يحتاج الى حراسة منه عز وجل اه قال الالوسى ومن نظر بعين
بصيرته علم من الآيتين الفرق بين الحبيب والكليم عليهما أفضل الصلاة

وأكمل التسليم اه (قلت) يرد على هذا قوله أن اصنع الفلك باعيننا فى حق نوح عليه السلام وليس مجزوما بفضل نوح على موسى بل الذى قاله السيوطي فى الكوكب الساطع ان الذى يلي نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فى الفضل ابراهيم ثم موسى ثم نوح ثم عيسى عليهم السلام ونصه يليه ابراهيم ثم موسى ه ونوح والروح الكريم عيسى : الخ وتبعه على هذا كثير من العلماء اه وقال ايضا عند قوله تعالى تجرى باعيننا اى بمرأى منا وكنى به عن الحفظ أي تجري فى ذلك الماء بحفظنا وكلاءتنا وقيل بأوليائنا يعنى نوحا عليه السلام ومن آمن معه يقال مات عين من عيون الله تعالى أى ولي من أوليائه سبحانه وقيل باعين الماء التى فجرناها وقيل بالحفظة من الملائكة عليهم السلام سماهم أعينا وأضافهم اليه جل شانه والاول أظهر اه هذا ماقيل فى تفسير هذه الآيات وفى فتح البارى عند الحديثين السابقين قال الراغب العين الجارحة ويقال للحافظ للشيء المراعي له عين ومنه فلان بعيني أى أحفظه ومنه قوله تعالى أو اصنع الفلك باعيننا أى نحن نراك ونحفظك ومثله تجري باعيننا وقوله ولتصنع على عيني أى بحفظي قال وتستعار العين لمعان كثيرة وقال ابن بطال احتجت المجسمة بهذا الحديث وقالوا فى قوله واشار بيده الى عينه دلالة على ان عينه كسائر العيون وتعقب باستحاله الجسمية عليه لان الجسم حادث وهو قديم فدل على ان المراد نفى النقص عنه واخرج أبو داود بسند قوى على شرط مسلم من رواية أبي يونس عن أبى هريرة رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرؤها يعنى قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى أهلها الى قوله تعالى ان الله كان سميعا بصيرا و يضع اصبعيه قال أبو يونس وضع أبو هريرة إبهامه على اذنه والتى تليها على عينه قال البيهقى واراد بهذه تحقيق اثبات السمع والبصر لله ببيان محلها

من الانسان يريد ان له سمعا و بصرا لا ان المراد به العلم فلو كان المراد به العلم لاشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين وقال البيهقى أيضا منهم من قال العين صفة ذات كما مر فى الوجه ومنهم من قال المراد بالعين الرؤية فعلى هذا فقوله ولتصنع على عينى أى لتكون بمرأى منى وكذا قوله واصبر لحكم ربك فانك باعيننا أى بمرأى منا والنون للتعظيم ومال الى ترجيح الاول لانه مذهب السلف و يتأيد بما وقع فى الحديث وأشار بيده فان فيه ايماء الى الرد على من يقول معناها القدرة صرح بذلك قول من قال أنها صفة ذات وقال ابن المنير وجه الاستدلال على اثبات العين لله تعالى من حديث الدجال من قوله ان الله ليس باعور من جهة ان العور عرفا عدم العين وضد العور ثبوت العين فلما نزعت هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم لا على معنى اثبات الجارحة قال ولاهل الكلام فى هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة اقوال أحدها انها صفة ذات اثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثانى ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امرارها على ماجاءت مفوضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردى فى كتاب العقيدة له اخبر الله فى كتابه وثبت عن رسوله الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لولا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى قال الطيبى هذا هو المذهب المعتمد و به يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شىء من ذلك ولا المنع من ذكره

ومن المحال ان يأمر الله نبيه بتبليغ ماانزل اليه من ربه و ينزل عليه اليوم اكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ماتجوز نسبته اليه مما لايجوز مع حضه على التبليغ عنه بقوله فليبلغ الشاهد الغائب حتى نقلوا اقواله وافعاله واحواله وصفاته ومافعل بحضرته فدل على انهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذى أراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقين بقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم اه قال فى الفتح لم أر فى كلام أحد من الشراح فى حمل هذا الحديث يعنى حديث الدجال على معنى خطر لى فيه اثبات التنزيه وحسم مادة التشبيه عنه وهو ان الاشارة الى عينه صلى الله تعالى عليه وسلم انما هى بالنسبة الى عين الدجال فانها كانت صحيحة مثل هذه ثم طرأ عليها النقص ولم يستطع دفع ذلك عن نفسه اه قلت هذا المعنى الذى قال انما يصح لو كانت الاشارة منه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ذكر عين الدجال والامر ليس كذلك ولعل هذا هو الذى حمل العلماء على عدم ذكر هذا المعنى فى الحديث والحق فى معنى الاشارة مامر عن البيهقى من قوله وأراد بهذه الخ اه ثم قال وقد سئلت هل يجوز لقارىء هذا الحديث ان يصنع كما صنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاجبت و بالله التوفيق أنه ان حضر عنده من يوافقه على معتقده وكان يعتقد تنزيه الله تعالى عن صفات الحدوث وأراد التاسى محضا جاز والاولى به الترك خشية ان يدخل على من يراه شبهة التشبيه تعالى الله عن ذلك اه قلت ماقاله من ان الاولى به الترك صحيح حسن متعين ولاسيما فى هذا الزمان الفاسد الذى كثرت فيه الملاحدة ولايعترض بفعله صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك لان الحاضر له عليه الصلاة والسلام الصحابة رضى الله تعالى عنهم ومعلوم

ان عندهم من اليقين مالا يخاف عليهم معه دخول شبهة التشبيه اه ثم اذا علمت ماقاله ائمة السنة من التفويض والتأويل فى العين المذكورة فى الآيات والاحاديث فاعلم ان ذلك غير مناف ولامعارض لكونه تعالى (سميعا بصيرا لثبوت الوصفين له بالادلة القطعية) لقوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا وقوله تعالى انه هو السميع البصير وقوله تعالى قد سمع الله قول التى تجادلك وقوله تعالى ولاينظر اليهم يوم القيامة الى غير ذلك من الآيات الكثيرة وورد فى ذلك احاديث كثيرة جدا منها ما اخرجه البخارى عن عائشة تعليقا قالت الحمد لله الذى وسع سمعه الاصوات فانزل الله تعالى على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وزاد احمد وغيره بعد قولها الاصوات لقد جاءت المجادلة الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تكلمه فى جانب البيت ماأسمع ماتقول فانزل الله الآية ومرادها بهذا النفى مجموع القول لان فى رواية أبى عبيدة بن معن انى لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى على بعضه وهى تشتكى زوجها وهى تقول أكل شبابى ونثرت له بطنى حتى اذا كبرت سنى وانقطع ولدى ظاهر منى فما برحت حتى نزل جبريل بهذه الآيات قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها واخرج أبو داود وصححه ابن حبان ظاهر منى زوجى اوس ابن الصامت وهذا اصح ماقيل فى تسميتها وتسمية زوجها وقيل فيهما غير ذلك ومنها ما اخرجه البخارى أيضا عن أبى موسى قال كنا مع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى سفر فكنا اذا علونا كبرنا فقال اربعوا على أنفسكم فانكم لاتدعون اصم ولاغائبا تدعون سميعا بصيرا قريبا ثم أتى على وأنا أقول فى نفسى لاحول ولاقوة الا بالله فقال لى ياعبدالله بن قيس قل لاحول ولاقوة الا بالله فانها كنز من كنوز الجنة أو قال الأأدلك اه ومنها

ماأخرجه البخارى أيضا عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان جبريل عليه السلام نادانى قال ان الله قد سمع قول قومك وماردوا عليك ومنها ماأخرجه البخارى أيضا عن عبدالله بن عمر رفعه لاينظر الله الى من جرثوبه خيلاء وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة رفعه ان الله لاينظر الى صوركم وأموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم وفى حديث أبى جرى الجهيمى رفعه ان رجلا ممن كان قبلكم لبس بردتين يتبختر فيهما فنظر الله اليه فمقته وورد فى السمع قول المصلى سمع الله لمن حمده وسنده صحيح متفق عليه بل مقطوع بمشروعيته فى الصلاة وفى فتح البارى قال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب الرد على من قال ان معنى سميع بصير عليم قال ويلزم من قال ذلك ان يسويه بالاعمى الذى يعلم ان السماء خضراء ولايراها والاصم الذى يعلم ان فى الناس اصواتا ولايسمعها ولاشك ان من سمع وابصر ادخل فى صفة الكمال ممن انفرد بأحدهما دون الآخر فصح ان كونه سميعا بصيرا يفيد قدرا زائدا على كونه عليما وكونه سميعا بصيرا يتضمن انه يسمع بسمع و يبصر ببصر كما تضمن كونه عليما انه يعلم بعلم ولافرق بين اثبات كونه سميعابصيرا و بين كونه ذاسمع و بصر قال وهذا قول أهل السنة قاطبة واحتج المعتزلى بان السمع ينشأ عن وصول الهواء المسموع الى العصب المفروش فى أصل الصماخ والله منزه عن الجوارح واجيب بأنها عادة اجراها الله تعالى فيمن يكون حيا فيخلقه الله عند وصول الهواء الى المحل المذكور والله سبحانه وتعالى يسمع المسموعات بدون الوسائط وكذا يرى المرئيات بدون المقابلة وخروج الشعاع فذات البارى مع كونه حيا موجودا لاتشبه الذوات فكذلك صفات ذاته لاتشبه الصفات وقال البيهقى فى الاسماء والصفات السميع

من له سمع يدرك به المسموعات والبصير من له بصر يدرك به المرئيات وكل منهما فى حق البارى صفة قائمة بذاته وقد افادت الآية والاحاديث الرد على من زعم انه سميع بصير بمعنى عليم وقد مر ما اخرجه أبو داود عن أبى هريرة من الاشارة الى الاذن والعين اه وفى ابن حجر أيضا عند حديث أبى موسى السابق انكم لاتدعون أصم ولا غائبا قال الكرمانى لو جاءت الرواية لاتدعون أصم ولا أعمى لكان أظهر فى المناسبة لكنه لما كان الغائب كالاعمى فى عدم الرؤية نفى لازمه ليكون ابلغ واشمل وزاد فى الحديث قريبا لان البعيد وان كان ممن يسمع و يبصر لكنه لبعده قد لايسمع ولا يبصر وليس المراد قرب المسافة لانه منزه عن الحلول كما لايخفى ومناسبة الغائب ظاهرة من أجل النهى عن رفع الصوت قال ابن بطال فى هذا الحديث نفى الآفة المانعة من السمع والآفة المانعة من النظر واثبات كونه سميعا بصيرا قريبا يستلزم ان لاتصح اضداد هذه الصفات عليه وفيه أيضا عند حديث عائشة ان جبريل عليه السلام الخ قال الكرمانى المقصود من هؤلاء الاحاديث اثبات صفتى السمع والبصر وهما صفتان قديمتان من الصفات الذاتية وعند حدث المسموع والمبصر يقع التعلق وأما المعتزلة فقالوا انه سميع يسمع كل مسموع و بصير يبصر كل مبصر فادعوا انهما صفتان حادثتان وظواهر الآيات والاحاديث ترد عليهم و بيان لزوم حدوث الصفتين على قولهم هو انهم نفوا ان تكون لله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وانه يتجدد له السمع والبصر عند تجدد المسموع والمبصر تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا واعلم ان المعتزلة محجوجون فى نفيهم لصفات الله تعالى القديمة بالاحاديث الكثيرة المتواترة والآيات المحكمة ولكن اعماهم الله عن ذلك فمما هو حجة عليهم ما اخرجه البخارى عن

عائشة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث رجلا على سرية وكان يقرأ لأصحابه فى صلاته فيختم بقل هو الله أحد فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال سلوه لاى شىء يصنع ذلك فسألوه فقال لانها صفة الرحمن وأنا أحب ان أقرأبها فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أخبروه ان الله يحبه اه قال ابن التين انما قال أنها صفة الرحمن لان فيها اسماءه وصفاته واسماؤه مشتقة من صفاته وقال غيره يحتمل ان يكون الصحابي المذكور قال ذلك مستندا لشىء سمعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أما بطريق النصوصية وأما بطريق الاستنباط وقد أخرج البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات بسند حسن عن ابن عباس ان اليهود أتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا له صف لنا ربك الذى تعبد فانزل الله عز وجل قل هو الله أحد الخ فقال هذه صفة ربى عز وجل وعن أبى بن كعب قال قال المشركون للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم انسب لنا ربك فنزلت سورة الاخلاص الحديث وهو عند ابن خزيمة فى كتاب التوحيد وصححه الحاكم وفيه انه ليس شىء يولد الا يموت وليس شىء يموت الا يورثه والله لا يموت ولا يورث ولم يكن له شبه ولا عدل وليس كمثله شىء قال البيهقى معنى قوله ليس كمثله شىء ليس كهو شىء قاله أهل قال ونظيره قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به يريد بالذى آمنتم به وهى قراءة ابن عباس قال والكاف فى قوله تعالى كمثله للتأكيد فنفى الله عنه المثلية بآكد ما يكون من النفى وأنشد لورقة بن نوفل فى عمرو بن زيد بن نفيل من ابيات ودينك دين ليس دين كمثله ه ثم اسند عن ابن عباس فى قوله تعالى وله المثل الاعلى يقول ليس كمثله شىء وفى قوله هل تعلم له سميا هل تعلم له شبها أو مثلا ويأتى الكلام مستوفى على آية ليس كمثله شىء فى آخر الخاتمة ثم قال وفى حديث

الباب حجة لمن اثبت ان لله صفة وهو قول الجمهور وشذ ابن حزم فقال هذه
لفظة اصطلح عليها أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم ولم تثبت عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه . فان اعترضوا بحديث
الباب فهو من افراد سعيد بن أبي هلال وفيه ضعف قال وعلى تقدير صحته
فقل هو الله صفة الرحمن كما جاء في هذا الحديث ولا يزاد عليه بخلاف الصفة
التي يطلقونها فانها في لغـــة العرب لا تطلق الا على جوهر أو عرض كذا
قال وهو باطل فسعيد متفق على الاحتجاج به فلا يلتفت لتضعيفه له وكلامه
الاخير مردود باتفاق الجميع على اثبات الاسماء الحسنى قال الله تعالى ولله
الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال بعد ان ذكر منها جملة في آخر سورة الحشر له
الاسماء الحسنى والاسماء المذكورة فيها بلغة العرب صفات ففي اثبات اسمائه
اثبات صفاته لانه اذا ثبت انه سمى مثلا فقـــد وصف بصفة زائدة
على الذات وهي صفة الحياة ولولا ذلك لوجب الاقتصار على ما ينبيء عن
وجود الذات فقط وقد قال سبحانه وتعالى سبحان ربك رب العزة عما
يصفون فنزه نفسه عما يصفونه به من صفة النقص ومفهومه ان وصفه
بصفة الكمال مشروع وقد قسم البيهقي وجماعة من ائمة السنة جميع الاسماء
المذكورة في القرآن وفي الاحاديث الصحيحة على قسمين أحدهما صفات
ذاته وهي ما استحقه فيما لم يزل ولا يزال والثاني صفات فعله وهي ما استحقه
فيما لا يزال دون الازل قال ولا يجوز وصفه الا بما دل عليه الكتاب
والسنة الصحيحة الثابتة أو اجمع عليه ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل كالحياة
والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام من صفات ذاته
وكالخلق والرزق والاحياء والاماتة والعفو والعقوبة من صفات فعله
ومنه ما ثبت بنص الكتاب والسنة كالوجه واليد والعين من

صفات ذاته وكالاستواء والنزول والمجيء من صفات فعله فيجوز
اثبات هذه الصفات له لثبوت الخبر بها على وجه ينفى عنه التشبيه فصفة
ذاته لم تزل موجودة بذاته ولا تزال وصفة فعله ثابتة عنه ولا يحتاج فى الفعل
الى مباشرة انما أمره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقال القرطبي
فى المفهم اشتملت قل هو الله احد على اسمين يتضمنان جميع أوصاف الكمال
وهما الاحد والصمد فانهما يدلان على احدية الذات المقدسة الموصوفة
بجميع أوصاف الكمال (فان الواحد والاحد وان رجعا الي أصل واحد
فقد افترقا استعمالا وعرفا) فالاحدية راجعة الى نفى التعدد والكثرة
والواحد الى أصل العدد من غير تعرض لنفى ماسواه فالاحد يثبت مدلوله
و يتعرض لنفى ماسواه ولهذا يستعملونه فى النفى و يستعملون الواحد
فى الاثبات يقال مارايت أحدا ورايت واحدا فالاحد فى اسماء الله تعالى
مشعر بوجوده الخاص الذى لايشاركه فيه غيره وأما الصمد فانه يتضمن
جميع أوصاف الكمال لان معناه الذى انتهى سودده بحيث يصمد اليه
فى الحوائج كلها وهو لايتم حقيقة الا لله وقال ابن دقيق العيد قوله لانها
صفة الرحمن يحتمل ان يكون مراده ان فيها ذكر صفة الرحمن كالوذكر
وصف فعبر عن الذكر بانه الوصف وان لم يكن نفس الوصف و يحتمل
غير ذلك الا انه لايختص ذلك بهذه السورة لكن لعل تخصيصها بذلك لانه
ليس فيها الا صفات الله تعالى فاختصت بذلك دون غيرها وقوله فى الحديث
اخبروه ان الله يحبه قال ابن دقيق العيد يحتمل ان يكون سبب محبة الله تعالى له
محبته لهذه السورة و يحتمل ان يكون لما دل عليه كلامه لان محبته لذكر
صفات الرب دالة على صحة اعتقاده قال المازرى ومن تبعه (محبة الله تعالى
لعباده ارادته ثوابهم وتنعيمهم) وقيل هى نفس الاثابة والتنعيم ومحبتهم له

لا يبعد فيها الميل منهم اليه وهو مقدس عن الميل وقيل محبتهم له استقامتهم على
طاعته والتحقيق ان الاستقامة ثمرة المحبة وحقيقة المحبة له ميلهم اليه لاستحقاقه
سبحانه المحبة من جميع وجوهها اه وفيه نظر لما فيه من الاطلاق فى موضع التقييد
وقال ابن التين معنى محبة المخلوقين لله ارادتهم ان ينفعهم وقال القرطبي فى المفهم
محبة الله لعبده تقريبه له واكرامه وليست بميل ولا غرض كما هى من
العبد وليست محبة العبد لربه نفس الارادة بل هي شىء زائد عليها فانه
المرء يجد من نفسه أنه يحب مالا يقدر على اكتسابه ولا على تحصيله
والارادة هى التي تخصص الفعل ببعض وجوهه الجائزة ويحس من
نفسه أنه يحب الموصوفين بالصفات الجميلة والافعال الحسنة كالعلماء
والفضلاء والكرماء وان لم تتعلق له بهم ارادة مخصصة والاصح الفرق
فانه تعالى محبوب لمحبيه على حقيقة المحبة كما هو معروف عند من رزقه
الله تعالى شيئا من ذلك فنسأل الله تعالى ان يجعلنا من محبيه المخلصين
وقال البيهقي المحبة والبغض عند بعض أصحابنا من صفات الفعل فمعنى
محبته اكرام من أحبه ومعنى بغضه اهانته وأما ما كان من المدح والذم
فهو من قوله وقوله من كلامه وكلامه من صفات ذاته فيرجع الى الارادة
فمحبته الخصال المحمودة وفاعلها يرجع الى ارادته اكرامه وبغضه
الخصال المذمومة وفاعلها يرجع الى ارادته اهانته اه وبحث المحبة
طويل وقد تكفل به القاضي عياض فى الشفا ثم ترجم البخارى فقال
باب قول الله تبارك وتعالى (قل أدعوا الله أو ادعوا الرحمن اياما تدعوا
فله الاسماء الحسنى) ثم اخرج فيه حديث جرير بن عبد الله قال قال رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرحم الله من لا يرحم الناس وحديث
أسامة بن زيد فى قصة ولد بنت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورضى
عنها قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذ جاءه رسول احدى

بناته تدعوه الى ابنها فى الموت فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ارجع فاخبرها أن لله ما أخذ وله ما أعطى وكل شيء عنده بأجل مسمى فمرها فلتصبر ولتحتسب فاعادت الرسول أنها أقسمت ليأتينها فقام النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وقام معه سعد بن عبادة ومعاذ بن جبل فدفع الصبي اليه ونفسه تقعقع كانها فى شن ففاضت عيناه فقال له سعد يارسول الله ماهذا فقال هذه رحمة جعلها الله فى قلوب عباده وانما يرحم الله من عباده الرحماء اهـ قال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب اثبات الرحمة وهي من صفات الذات فالرحمن وصف وصف الله تعالى به نفسه وهو متضمن لمعنى الرحمة كما تضمن وصفه بانه عالم معنى العلم الى غير ذلك قال والمراد برحمته ارادته نفع من سبق فى علمه أنه ينفعه قال وأسماؤه كلها ترجع الى ذات واحدة وان دل كل واحد منها على صفة من صفاته يختص الاسم بالدلالة عليها وأما الرحمة التى جعلها فى قلوب عباده فهى من صفات الفعل وصفها بأنه خلقها فى قلوب عباده وهى رقة على المرحوم وهو سبحانه وتعالى منزه عن الوصف بذلك فتأول بما يليق به وقال ابن التين الرحمن والرحيم مشتقان من الرحمة وقيل هما اسمان من غير اشتقاق وقيل يرجعان الى معنى الارادة فرحمته ارادته تنعيم من يرحمه وقيل راجعان الى تركه عقاب من يستحق العقوبة وقال الحليمى معنى الرحمن انه مزيح العلل لانه لما أمر بعبادته بين حدودها وشروطها فبشر وانذر وكلف ماتحمله بنيتهم فصارت العلل عنهم مزاحة والحجج منهم منقطعة ومعنى الرحيم انه المثيب على العمل فلا يضيع لعامل احسن عملا بل يثيب العامل بفضل رحمته اضعاف عمله وقال الخطابى ذهب الجمهور الى ان الرحمن مأخوذ من الرحمة مبنى على المبالغة ومعناه ذو الرحمة لانظير له فيها ولذلك لايثنى ولايجمع

واحتج له البيهقى بحديث عبدالرحمن بن عوف فى السنن مرفوعا اناالرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمى وكذا حديث الرحمة الذى اشتهر بالمسلسل بالاولية اخرجه البخارى فى التاريخ وأبوداود والترمذى والحاكم من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص بلفظ الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من فى الارض يرحمكم من فى السماء ثم قال الخطابى فالرحمن ذوالرحمة الشاملة للخلق والرحيم فعيل بمعنى فاعل وهو خاص بالمؤمنين قال الله تعالى (وكان بالمؤمنين رحيما) وأورد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال الرحمن والرحيم اسمان رقيقان احدهما ارق من الآخر وعن مقاتل انه نقل عن جماعة من التابعين مثله وزاد فالرحمن بمعنى المترحم والرحيم بمعنى المتعطف ثم قال الخطابى لامعنى لدخول الرقة فى شىء من صفات الله تعالى وكان المراد بها اللطف ومعناه الغموض لا الصغر الذى هو من صفات الاجسام والحديث المذكور عن ابن عباس لايثبت لانه من رواية الكلبي والكلبي متروك وكذلك مقاتل ونقل البيهقى عن الحسين بن الفضل البجلى انه نسب راوى حديث ابن عباس الى التصحيف وقال انما هو الرفيق بالفاء وقواه البيهقي بالحديث الذى اخرجه مسلم عن عائشة مرفوعا أن الله رفيق يحب الرفق ويعطى عليه مالا يعطى على العنف واورد له شاهدا من حديث عبد الله بن مغفل ومن طريق عبد الرحمن بن يحيي ثم قال والرحمن خاص فى التسمية عام فى الفعل والرحيم عام فى التسمية خاص فى الفعل واستدل بهذه الآية على أن من حلف باسم من اسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم انعقدت يمينه وعلى أن الكافر اذا اقر بالوحدانية للرحمن مثلا حكم باسلامه وقد خص الحليمي من ذلك مايقع به الاشتراك كما لو قال الطبائعى لااله الا المحيي المميت فانه

لايكون مؤمنا حتى يصرح باسم لاتأويل فيه ولو قال من ينسب الى التجسيم من اليهود لااله الا الذى فى السماء لم يكن مؤمنا كذلك الا أن كان عاميا لايفقه معنى التجسيم فيكتفى منه بذلك كما فى قصة الجارية التي سألها النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انت مؤمنة قالت نعم قال فاين الله قالت فى السماء قال اعتقها فانها مؤمنة وهو حديث صحيح اخرجه مسلم قلت وسياتى الكلام مستوفى عليه فى بحث الاين ثم قال وان من قال لااله الا الرحمن حكم باسلامه الا ان عرف انه قال ذلك عنادا وسمى غير الله رحمانا كما وقع لاصحاب مسيلمة الكذاب قال الحليمى ولو قال اليهودي لا اله الا الله لم يكن مؤمنا حتي يقر بانه ليس كمثله شيء ولو قال الوثني لااله الاالله وكان يقران الصنم يقرب الى الله تعالى لم يكن مؤمنا حتى يتبرأ من عبادة الصنم اه (ثم اعلم أن البخارى فى كتاب التوحيد يسوق الاحاديث التى وردت فى الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها فى باب ويؤيده بآية من القرآن كما فعل فى هذا الباب) وذلك للاشارة الى خروجها عن اخبار الاحاد على طريق التنزل فى ترك الاحتجاج بها فى الاعتقاديات وان من انكرها خالف الكتاب والسنة جميعا وقد اخرج ابن ابى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية بسند صحيح عن سلام بن ابى مطيع وهو شيخ شيوخ البخارى بانه ذكر المبتدعة فقال ويلهم ماذا ينكرون من هذه الاحاديث والله ما فى الحديث شيء الا وفى القرآن مثله يقول الله تعالى (ان الله سميع بصير ويحذركم الله نفسه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى وكلم الله موسى تكليما الرحمن على العرش استوى) ونحو ذلك فلم يزل أي سلام بن أبى مطيع يذكر الآيات من العصر الى غروب الشمس وكانه لمح فى هذه الترجمة

بهذه الآية الى ماورد فى سبب نزولها وهو ماأخرجه ابن مردويه بسند ضعيف عن ابن عباس ان المشركين سمعوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو يا الله يارحمن فقالوا كان محمد يأمرنا بدعاء إله واحد وهو يدعو إلهين فنزلت واخرج عن عائشة بسند آخر نحوه اه ثم اتكلم على الحديثين المذكورين فى الترجمة الاول حديث جرير من لايرحم لايرحم وفى رواية لمسلم من لايرحم الناس لايرحمه الله قال ابن أبى جمرة يحتمل ان يكون المعنى من لايرحم غيره بأى نوع من الاحسان لايحصل له الثواب كما قال تعالى (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) ويحتمل ان يكون المراد من لاتكون فيه رحمة الايمان فى الدنيا لايرحم فى الآخرة أومن لايرحم نفسه بامتثال أوامر الله واجتناب نواهيه لايرحمه الله لانه ليس له عنده عهد فتكون الرحمة الاولى بمعنى الاعمال والثانية بمعنى الجزاء أى لايثاب الامن عمل صالحا ويحتمل ان تكون الاولى الصدقة والثانية البلاء أى لايسلم من البلاء الامن تصدق أومن لايرحم الرحمة التى ليست فيها شائبة اذى لايرحم مطلقا أولاينظر الله بعين الرحمة الالمن جعل فى قلبه الرحمة ولوكان عمله صالحا اه (وينبغى للمرء ان يتفقد نفسه فى هذه الاوجه) كلها فما قصر فيه لجأ الى الله تعالى فى الاعانة عليه اه وقوله فى الحديث الآخر وانما يرحم الله من عباده الرحماء فى رواية شعبة ولايرحم الله من عباده الاالرحماء والرحماء جمع رحيم وهو من صيغ المبالغة ومقتضاه ان رحمة الله تختص بمن اتصف بالرحمة وتحقق بها بخلاف من فيه ادنى رحمة ولكن ثبت فى حديث عبدالله بن عمرو السابق ذكره الراحمون يرحمهم الرحمن والراحمون جمع راحم فيدخل فيه كل من فيه ادنى رحمة وقد ذكر الحربى مناسبة الاتيان بلفظ الرحماء فى حديث الباب بما حاصله ان لفظ الجلالة دال على العظمة

وقد عرف بالاستقراء أنه حيث ورد يكون الكلام مسوقا للتعظيم فلما ذكر هنا ناسب ذكر من كثرت رحمته وعظمته ليكون الكلام جاريا على نسق التعظيم بخلاف الحديث الآخر فان لفظ الرحمن دال على العفو فناسب ان يذكر معه كل ذى رحمة وان قلت والله تعالى اعلم اه (ثم ذكر البخارى ترجمة أخرى) فقال باب قول الله تعالى (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وأخرج فيه حديث أبى موسى ما أحدا صبر على اذى سمعه من الله يدعون له الولد ثم يعافيهم و يرزقهم اه والحديث يأتى الكلام عليه فى بحث الاذية وقال ابن بطال تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى صفة ذات وصفة فعل فالرزق فعل من افعاله تعالى فهو من صفات فعله لان رازقا يقتضى مرزوقا والله تعالى كان ولا مرزوق وكل مالم يكن ثم كان فهو محدث والله سبحانه موصوف بأنه الرزاق ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق بمعنى انه سيرزق اذا خلق المرزوقين والقوة من صفات الذات وهى بمعنى القدرة ولم يزل سبحانه وتعالى ذا قوة وقدرة ولم تزل قدرته موجودة قائمة به موجبة له حكم القادرين والمتين بمعنى القوى وهو فى اللغة الثابت الصحيح وقال البيهقى القوى التام القدرة لا ينسب اليه عجز فى حالة من الاحوال و يرجع معناه الى القدرة والقادر هو الذى له القدرة الشاملة والقدرة صفة له قائمة بذاته والمقتدر هو التام القدرة الذى لا يمتنع عليه شىء وفى الآية رد على من قال انه قادر بنفسه لا بقدرة لانه قال تعالى ذو القوة والقوة بمعنى القدرة وزعم المعتزلى ان المراد بقوله ذو القوة الشديد القوة والمعنى فى وصفه بالقوة والمتانة انه القادر البليغ الاقتدار فجرى على طريقتهم فى ان القدرة صفة نفسية خلافا لاهل السنة فى انها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور وقال غيره كون القدرة قديمة وافاضة

الرزق حادثة لايتنافيان لان الحادث هو التعلق وكونه رزق المخلوق بعد
وجوده لايستلزم التغير فيه لان التغير فى التعلق فان قدرته لم تكن متعلقة
باعطاء الرزق بل بكونه سيقع فلما وقع تعلقت به من غير ان تتغير الصفة
فى نفس الامر ومن ثم نشأ الاختلاف فى القدرة هل هى من صفات الذات
أو صفات الافعال فمن نظر فى القدرة الى الاقتدار على ايجاد الرزق قال هى
صفة ذات قديمة ومن نظر الى تعلق القدرة قال هى صفة فعل حادثة
ولا استحالة فى ذلك فى الصفات الفعلية والاضافية بخلاف الذاتية اه من فتح
البارى قلت لم اقف على قول لاهل السنة فى ان القدرة صفة فعل حادثة و يأتى
ان شاء الله تعالى الكلام على الصفة الفعلية هل هى قديمة أو حادثة وعلى أنواع
التعلق فى آخر البحث السابع عند الكلام على القرآن اه هذا ماقيل فى هذا المنزع
(وأما الاذن) فلم أر لها ذكرا فى الآيات وأما الاحاديث فقد أخرج
أبو داود عن أبى هريرة ما مر فى البحث السابق من أنه عليه الصلاة
والسلام عند قوله تعالى (أن الله كان سميعا بصيرا) وضع أصبعيه قال أبو
هريرة ابهامه على اذنه والتى تليها على عينه واخرج البيهقي من حديث عقبة
ابن عامر سمعت رسول الله صلى الله تعالى وسلم يقول على المنبر ان ربنا سميع بصير
وأشار الى عينيه وسنده حسن وقد مر قول البيهقى وغيره من أهل السنة
أن المراد بهذه الاشارة تحقيق اثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلها
من الانسان يريد ان لله تعالى سمعا وبصرا لا أن المراد به العلم فلو كان
كذلك لاشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى
منزه عن مشابهة المخلوقين اه (قلت) فقد ظهر أن فى الاشارة المذكورة
الرد على المعتزلة الجاعلين السمع والبصر راجعين للعلم وأخرج البخارى
عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ماأذن الله لنبي ماأذن

لنبي أن يتغنى بالقرآن قال سفيان تفسيره يستغنى به وفى روايةلم يأذن الله الخ وأخرجه مسلم بلفظ ما أذن لشيء كاذنه أى بفتحتين وأخرجه أحمد وابن ماجه والحاكم وصححه بلفظ أشد اذنا الى الرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة الى قينته اه قال القرطبي أصل الاذن بفتحتين ان المستمع يميل باذنه الى جهة من يسمعه وهذا المعني فى حق الله تعالي لايراد به ظاهره وانما هو على سبيل التوسع علي ماجرى به عرف التخاطب والمراد به فى حق الله تعالى اكرام القاريء واجزال ثوابه لان ذلك ثمرة الاصغاء فالمراد من اللفظ حينئذ لازمة وهو الرضى به المرتب عليه اجزال الثواب اه وأخرج البخارى عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى قال من عادى لى وليا فقد أذنته بالحرب وماتقرب عبدى الى بشيء أحب الى مما افرضته عليه وما زال عبدي يتقرب الى بالنوافل حتى أحببته فكنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التي يمشى بها وإن سألنى لأعطينه ولئن إستعاذني لاعيذنه وماترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا اكره مساءته اه بلفظه وأخرجه أحمد فى الزهد والبيهقى فيه وابن أبى الدنيا وأبو نعيم فى الحلية وأبو يعلى والبزار والطبرانى وابن ماجه وغيرهؤلاء اه وقد استشكل كيف يكون البارى جل جلاله سمع العبد وبصره الخ والجواب عن ذلك من سبعة أوجه (الاول) أنه ورد على سبيل التمثيل والمعنى كنت سمعه وبصره فى ايثاره أمرى فهو يحب طاعتى ويؤثر خدمتي كما يحب هذه الجوارح (ثانيها) أن المعنى كليته مشغوله بي فلا يصغى بسمعه الا الى ما يرضيني ولايرى ببصره الا ما أمرته به (ثالثها) المعني اجعل له مقاصده كانه ينالها بسمعه وبصره الخ (رابعها)

كنت له فى النصره كسمعه وبصره ويده ورجله فى المعاونة على عدوه (خامسها) قال الفاكهانى وابن هبيرة هو فيما يظهر أنه على حذف مضاف والتقدير كنت حافظ سمعه الذى يسمع به فلا يسمع الاما يحل استماعه وحافظ بصره كذلك الخ (سادسها) قال الفاكهانى يحتمل معنى آخر أدق من الذى قبله وهو ان يكون معنى سمعه مسموعه لان المصدر قد جاء بمعنى المفعول مثل فلان أملي بمعنى مأمولي والمعنى انه لا يسمع الاذكرى ولا يلتذ الا بتلاوة كتابى ولا يأنس الا بمناجاتى ولا ينظر الا فى عجائب ملكوتى ولا يمد يده الا بما فيه رضاى ورجله كذلك وبمعناه قال ابن هبيرة أيضا وقال الطوفى اتفق العلماء ممن يعتد به ان هذا مجاز وكناية عن نصرة العبد وتأييده واعانته حتى كأنه سبحانه ينزل نفسه من عبده منزلة الآلات التى يستعين بها ولهذا وقع فى رواية فبي يسمع وبي يبصر وبى يبطش وبى يمشى قال والاتحادية زعموا أنه على حقيقته وأن الحق عين العبد واحتجوا بمجيء جبريل عليه السلام فى صورة دحية قالوا فهو روحانى خلع صورته وظهر بمظهر البشر قالوا فالله أقدر على ان يظهر فى صورة الوجود الكلى أو بعضه تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيرا وقال الخطابى هذه أمثال والمعنى توفيق الله لعبده فى الاعمال التى يباشرها بهذه الاعضاء وتيسير المحبة له فيها بان يحفظ جوارحه عليه ويعصمه عن مواقعة ما يكره الله من الاصغاء الى اللهو بسمعه ومن النظر الى مانهى الله عنه ببصره ومن البطش فيما لا يحل له بيده ومن السعى الى الباطل برجله والى هذا نحى الداودى ومثله الكلاباذى وعبر بقوله احفظه فلا يتصرف الا فى محابى لانه اذا احبه كره له ان يتصرف فيما يكرهه منه (سابعها) قال الخطابى أيضا وقد يكون عبر بذلك عن سرعة اجابة الدعاء والنجاح فى الطلب وذلك أن

مساعى الانسان كلها انما تكون بهذه الجوارح المذكورة وهو منتزع مما تقدم لاتتحرك له جارحة الا فى الله ولله فهى كلها تعمل بالحق للحق وأسند البيهقى فى الزهد عن أبى عثمان الجيزى أحد أئمة الطريق قال معناه كنت أسرع الى قضاء حوائجه من سمعه فى الاسماع وعينه فى النظر ويده فى اللمس ورجله فى المشى وحمله بعض متأخرى الصوفية على مايذكرونه من مقام المحو والفناء وأنه الغاية التي لا شيء وراءها وهو ان يكون قائما باقامة الله له محبا بمحبته له ناظرا بنظره له من غير أن تبقي له بقية تناط باسم او تقف علي رسم او تتعلق بأمر او توصف بوصف ومعنى هذا الكلام انه يشهد اقامة الله له حتى قام ومحبته له حتي احبه ونظره الي عبده حتي أقبل ناظرا اليه بقلبه وحمله بعض أهل الزيغ علي مايدعونه من ان العبد اذا لازم العبادة الظاهرة والباطنة حتى يصفو من الكدورات انه يصير فى معنى الحق تعالى الله عن ذلك وانه يغنى عن نفسه جملة حتى يشهد ان الله هو الذاكر لنفسه الموحد لنفسه المحب لنفسه وان هذه الاسباب والرسوم تصير عدما صرفا فى شهوده وان لم تعدم فى الخارج وعلى الاوجه كلها فلا متمسك فيه للاتحادية ولا القائلين بالوحدة المطلقة لقوله فى بقية الحديث ولئن سألنى ولئن استعاذنى فانه صريح فى الرد عليهم اه وقوله فى الحديث وما ترددت عن شيء أنا فاعله الخ وفى حديث ترددى عن موته ووقع فى الحلية فى ترجمة وهب بن منبه انى لاجد فى كتب الانبياء ان الله تعالى يقول ماترددت عن شيء قط ترددى عن قبض روح المؤمن الخ (قال الخطابى التردد فى حق الله غير جائز والبداء عليه فى الامور غير سائغ) ولكن له تأويلان أحدهما ان العبد قد يشرف على الهلاك فى ايام عمره من داء يصيبه وفاقة تنزل به فيدعو الله فيشفيه منها ويدفع عنه مكروهها

فيكون ذلك من فعله كتردد من يريد أمرا ثم يبدوله فيه فيتركه ويعرض عنه ولا بد له من لقائه اذا بلغ الكتاب أجله لان الله قد كتب الفناء على خلقه واستأثر بالبقاء لنفسه (والثانى) أن يكون معناه مارددت رسلي فى شيء أنا فاعله كترديدى اياهم فى نفس المؤمن كما روى فى قصة موسى وما كان من لطمة عين الملك وتردده اليه مرة بعد اخرى قال وحقيقة المعنى على الوجهين عطف الله على العبد ولطفه به وشفقته عليه وقال الكلاباذى ما حاصله انه عبر عن صفة الفعل بصفة الذات أى عن الترديد بالتردد وجعل متعلق الترديد اختلاف احوال العبد من ضعف ونصب الى ان تنتقل محبته فى الحياة الى محبته للموت فيقبض على ذلك قال وقد يحدث الله فى قلب عبده من الرغبة فيما عنده والشوق اليه والمحبة للقائه ما يشتاق معه الى الموت فضلا عن إزالة الكراهة عنه فاخبر انه يكره الموت ويسوؤه ويكره الله مساءته فيزيل عنه كراهية الموت لما يورده عليه من الاحوال فيأتيه الموت وهو مؤثر له واليه مشتاق (قلت) أشهد بالله تعالى لقد رأيت والدى رحمه الله تعالى وهو فى حال الصحة والعافية والغنى يحب الموت حبا لايحبه أحد لشيء اعتقد ان من بشره بانه يموته قريبا يعطيه ماأحب فى تلك البشارة وأشهد بالله لقد سمعته مرارا آخر الليل فى مناجاته لربه تعالى يقول اللهم اقبضنى اليك سريعا يكرر ذلك برهة من الليل وبلغنى ذلك عن خالى محمد الامين وعن عم والدي الشيخ محمد العاقب ولكني لم اشاهدهما لانى زمن حصول هذا الحال لهما كنت متغربا فى المدارس النائية لطلب العلم ولكني سمعته بالتواتر من العلماء الاجلاء والفضلاء الصلحاء ومحبة أولياء الله تعالى للموت كثيرة جعلنا الله تعالى من أهل ذلك المقام بمنه وفضله وكرمه اه ثم قال وقد ورد تفعل

بمعنى فعل مثل تفكر وفكر وتدبر ودبر وتهدد وهدد والله تعالى اعلم وعن
بعضهم يحتمل ان يكون تركيب الولى يحتمل ان يعيش خمسين سنة وعمره
الذى كتب له سبعون فاذا بلغها فمرض دعا الله بالعافية فيجيبه عشرين
اخرى مثلا فعبر عن قدر التركيب وعما انتهى اليه بحسب الاجل المكتوب
بالتردد وعبر ابن الجوزى عن الثانى بان التردد للملائكة الذين يقبضون
الروح وأضاف الحق ذلك لنفسه لان ترددهم عن أمره قال وهذا التردد
ينشأ عن اظهار الكرامة فان قيل اذا امر الملك بالقبض كيف يقع منه
التردد فالجواب انه يتردد فيما لم يحد له فيه الوقت كان يقال لا تقبض
روحه الا اذا رضى ثم ذكر جوابا ثالثا وهو احتمال ان يكون معنى
التردد اللطف به كان الملك يؤخر القبض فانه اذا نظر الى قدر المؤمن
وعظم المنفعة به لاهل الدنيا احترمه فلم يبسط يده اليه فاذا ذكر أمر ربه
لم يجد بدا من امتثاله وجوابا رابعا وهو أن يكون هذا خطابا لنا بما نعقل
والرب منزه عن حقيقته بل هو من جنس قوله ومن أتانى يمشى أتيته
هرولة فكما ان احدنا يريد ان يضرب ولده تأديبا فتمنعه المحبة وتبعثه
الشفقة فيتردد بينهما ولو كان غير الوالد كالمعلم لم يتردد بل كان يبادر الى
ضربه لتأديبه فاريد تفهيمنا تحقيق المحبة للولى بذكر التردد وجوز الكرمانى
احتمالا آخر وهو ان المراد انه يقبض روح المؤمن بالتأنى والتدريج
بخلاف سائر الامور فانها تحصل بمجرد قول كن سريعا دفعة وأسند
البيهقي في الزهد عن الجنيد سيد الطائفة قال الكراهة هنا لما يلقي المؤمن
من الموت وصعوبته وكربه وليس المعني اني اكره له الموت لان الموت
يورده الى رحمة الله ومغفرته اه وعبر بعضهم عن هذا بان الموت حتم مقضى
وهو مفارقة الروح للجسد ولا تحصل غالبا الا بألم عظيم جدا كما جاء عن

عمرو بن العاص انه سئل وهو يموت فقال كأني أتنفس من خرم ابرة وكأن غصن شوك يجر به من قامتي الى هامتي وعن كعب أن عمر سأله عن الموت فوصفه بنحو هذا فلما كان الموت بهذا الوصف والله يكره أذى المؤمن اطلق على ذلك الكراهة ويحتمل ان تكون المساءة بالنسبة الى طول الحياة لانها تؤدى الى أرذل العمر وتنكس الخلق والرد الى اسفل سافلين وجوز الكرماني ان يكون المراد اكره مكرهه الموت فلا أسرع بقبض روحه فاكون كالمتردد قال الشيخ أبو الفضل ابن عطاء فى هذا الحديث عظم قدر الولى لكونه خرج عن تدبيره الى تدبير ربه وعن انتصاره لنفسه الى انتصار الله وعن حوله وقوته بصدق توكله قال ويؤخذ منه ان لا يحكم لانسان آذى وليا ثم لم يعاجل بمصيبة فى نفسه أو ماله او ولده بانه سلم من انتقام الله فقد تكون مصيبته فى غير ذلك مما هو أشد عليه كالمصيبة فى الدين مثلا قال ويدخل فى قوله افترضت عليه الفرائض الظاهرة فعلا كالصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات وتركاً كالزنى والقتل وغيرهما من المحرمات والباطنة كالعلم بالله والمحبة له والتوكل عليه والخوف منه وغير ذلك وهي تنقسم ايضا الى افعال وتروك قال وفيه دلالة على جواز اطلاع الولى على المغيبات باطلاع الله تعالى له ولا يمنع من ذلك ظاهر قوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول) فانه لا يمنع دخول بعض اتباعه معه بالتبعية لصدق قولنا ما دخل على الملك اليوم الا الوزير ومن المعلوم أنه قد يدخل معه بعض خدمه قال فى الفتح الوصف المستثنى للرسول هنا ان كان فيما يتعلق بخصوص كونه رسولا فلا مشاركة لاحد من اتباعه فيه الا منه والا فيحتمل ما قال والعلم عند الله تعالى اهـ وفى هذا الحديث فوائد جمة استوفينا الكلام عليها فى كتابنا الفتوحات

الربانيه واقتصرنا هنا على المقصود من الحديث الذى هو سمعه وبصره الخ الذى هو من المتشابه الواجب التفويض له او تاويله بما ينفي الايهام الحاصل من ظاهره اه (وأما الفم) فلم اره له ذكرا فى حديث ولا فى اثر الا ماروواه القاضى ابو يعلي عن محمد بن كعب قال كان الناس اذا سمعوا القرآن من فى الرحمن لم يسمعوه قط وابو يعلى هذا هو محمد بن الحسين ابن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلي المشبه المجسم القائل بحمل جميع ماورد من المتشابه فى الكتاب والسنة علي ظاهره وقد قال فيه ابو محمد التميمى لقد شان ابو يعلي الحنابلة شينا لا يغسله ملء البحار وليس هو ابو يعلى احمد بن علي الموصلى صاحب المسند وقد روى هذا الاثر عنه ابن الجوزى فى رسالته دفع شبهة التشبه ثم قال واعجبا من هذا الرجل كيف يثبت لله تعالى صفة من المتشابه بقول تابعى لا تصح الرواية عنه فهذا من أقبح الاشياء وقوله لا تصح الرواية عنه يعني من حيث أن الذى روي عنه ان كان صحيح الرواية له حكم المرفوع وهو تابعى لا يصح رفعه منه ولم يسنده الى صحابى فكان مرسلا مع أن الراوي عنه من اهل التشبيه والتجسيم اه

(البحث الثالث فى اليد اليمين والشمال والاصابع) قال البخاري فى صحيحه باب لما خلقت بيدى يعني قوله تعالى (قال يا ابليس مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى) وجاء فى القرآن أن ايضا يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى (مما عملت أيدينا انعاما) وقوله تعالى (بل يداه مبسوطتان) وقوله تعالى (والسماء بنيناها بأيد) وورد فى الاحاديث الصحاح كثيرة من ذلك وهاأنا اتكلم على ماقيل فى فى الآيات أولا ثم اتبعه بذكر الاحاديث الواردة فى ذلك وماقاله فيها علماء الحديث واقتصر فى معنى الآي علي ماذكره فيها روح المعانى فقد جمع ماقيل فيها حتي صار ذكر غيره معه

زيادة من غير فائدة فقد قال عند قوله تعالى (لما خلقت بيدى) هذا عند
بعض أهل التاويل من الخلف تمثيل لكونه عليه السلام معتني بخلقه فان
من شان المعتني به أن يعمل باليدين ومن آثار ذلك خلقه من غير
توسط اب وام وكونه جسما صغيرا انطوى فيه العالم الأكبر وكونه اهلا
لان يفاض عليه مالا يفاض علي غيره الى غير ذلك من مزايا الآدمية
وعند بعض آخر منهم اليد بمعني القدرة والتثنية للتاكيد الدال على مزيد
قدرته تعالى لانها ترد لمجرد التكرير نحو فارجع البصر كرتين فاريد به
لازمه وهو التاكيد وذلك لان لله تعالى فى خلقه افعالا مختلفه من
جعله طينا مخمرا ثم جسما ذالحم وعظم ثم نفخ الروح فيه واعطاه قوة
العلم والعمل ونحو ذلك مما هو دال علي مزيد قدرة خالق القوي وجوز
أن يكون ذلك لاختلاف فعل آدم فقد يصدر منه افعال ملكية وافعال
حيوانية وعند بعض اليد بمعني النعمة والتثنية أما لنحو مامر وأما على ارادة
نعمة الدنيا ونعمة الاخرة والسلف يقولون اليد مفردة وغير مفردة
ثابته لله عز وجل علي المعني اللائق به سبحانه ولا يقولون فى مثل هذا الموضع
انها بمعني القدرة أو النعمة وظاهر الاخبار أن للمخلوق بها مزية علي غيره فقد ثبت
فى الصحيح انه قال سبحانه فى جواب الملائكة اجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة
وعزتى وجلالى لا اجعل من خلقته بيدى كمن قلت له كن فيكون واخرج
ابن جرير وأبو الشيخ فى العظمة والبيهقى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال
خلق الله تعالى أربعا بيده العرش وجنات عدن والقلم وآدم ثم قال لكل
شيء كن فكان وجاء فى غير ما خبر انه تعالى خلق التورية بيده وفى حديث
محاجة آدم وموسى عليهما السلام مايدل على ان المخلوقية بها وصف تعظيم
حيث قال له موسى أنت آدم الذى خلقك الله بيده وكذلك فى حديث الشفاعة

ان أهل الموقف يأتون آدم ويقولون له آدم أبو الناس خلقك الله تعالى بيده
و يعلم من ذلك ان ترتيب الانكار فيما منعك ان تسجد على خلق الله تعالى
إياه بيديه لتأكيد الانكار وتشديد التوبيخ كانه قيل مامنعك ان تعظم
بالسجود من هو أهل للتعظيم للعناية الربانية التى حفت ايجاده وقد ذكر
الزمخشرى هنا كلاما من عثراته الشنيعة وقع فيه الغض منه فى منصب آدم
قاصدا بذلك تأييد مذهبه من تفضيل الملائكة على الرسل فليحذر منه
فانه غلط فاحش وقال عند قوله تعالى بل يداه مبسوطتان هذا عطف على مقدر
يقتضية المقام أى كلا ليس الشأن كما زعموا بل فى غاية ما يكون من الجود
واليه كما قيل أشير بتثنية اليد فان اقصى ماتنتهى اليه همم الاسخياء ان يعطوا
بكلتا يديهم وقيل اليد هنا بمعنى النعمة واريد بالتثنية نعم الدنيا ونعم الآخرة
أو النعم الظاهرة والنعم الباطنة أو مايعطى للاستدراج ومايعطى للاكرام
وقيل وروى عن الحسن انها بمعنى القدرة وتثنيتها باعتبار تعلقها بالثواب
وتعلقها بالعقاب وقيل المراد من التثنية التكثير كما فى فارجع البصر كرتين
والمراد من التكثير مجرد المبالغة فى كمال القدرة وسعتها لا انها متعددة
ونظير ذلك قول الشاعر ؞

فسرت اسرة طرتيه فغورت ؞ فى الخصر منه وانجدت فى نجده

فلم يرد ان لذلك الرشا طرتين اذ ليس للانسان الا طرة واحدة أى
ناصية وانما أراد المبالغة وقال سلف الامة رضى الله تعالى عنهم
ان هذا من المتشابه وتفويض تأويله الى الله تعالى هو الاسلم الخ مامر اهـ
وقال عند قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) هذا استئناف موكد لما قبله لانه
عبارة عن المبايعة قال فى الكشاف لما قال سبحانه (انما يبايعون الله) اكده
على طريقة التخييل فقال تعالى (فوق أيديهم) وانه سبحانه منزه عن الجوارح

وصفات الاجسام وانمـا المعنى تقرير ان عقد الميثاق مع الرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما وفى المفتاح
أما حسن التخييلية فبحسب الاستعارة بالكناية متى كانت تابعة لها كقولك
فلان بين يدى انياب المنية ومخالبها ثم اذا انضم اليها المشاكلة كما فى يد الله
الخ كانت أحسن وأحسن يعنى ان فى اسم الله تعالى استعارة بالكناية
تشبيها له تعالى بالمبايع واليد استعارة تخييلية مع ان فيها أيضا مشاكلة
لذكرها مع أيدى الناس وامتناع الاستعارة فى اسم الله تعالى انمـا هو
فى التصريحية دون المكنية لانه لا يلزم فيها اطلاق اسمه تعالى على غيره
سبحانه وروى الواحدى عن ابن كيسان اليد القوة أى قوة الله تعالى
ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم أى ثق بنصرة الله تعالى لك لا بنصرتهم وان
بايعوك وقال الزجاج المعـــنى يد الله فى الوفاء أو فى الثواب فوق أيديهم
فى الطاعة أو يد الله سبحانه فى المنة عليهم فى الهداية فوق أيديهم فى الطاعة
وقيل نعمة الله تعالى بتوفيقهم لمبايعتك فوق نعمتهم وهى مبايعتهم اياك
واعظم منها وفيه شىء من قوله تعالى (قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن
عليكم ان هداكم للايمـان) وكل هذا تأويلات ارتكبها الخلف واحسنها
ماذكر اولا والسلف يمرون الآية كما جاءت مع تنزيه الله عز وجل عن
الجوارح وصفات الاجسام وكذلك يفعلون فى جميع المتشابه ويقولون
ان معرفة حقيقة ذلك فرع معرفة حقيقة الذات وانى ذلك وهيهات هيهات اهـ
وقال أيضا عند قوله تعالى (مما عملت أيدينا انعاما) أى مما تولينا احداثه
بالذات من غير مدخل لغيرنا فيه لا خلقا ولا كسبا والكلام استعارة
تمثيلية فيما ذكر وجوز ان يكون قد كنى عن الايجاد بعمل الايدى فيمن له
ذلك ثم بعد الشيوع أريد به ما أريد به مجازا متفرعا على الكناية وقال

بعضهم المراد بالعمل الاحداث و بالايدى القدرة مجازا واوثرت صيغة التعظيم والايدى مجموعة تعظيما لشأن الاثر وانه أمر عجيب وصنع غريب (قلت) ولانه وارد على وجه الامتنان لما فى الانعام من المنافع الدنيوية التى لا يمكن المعاش بدونها ثم قال وقيل الايدى مجاز عن الملائكة المأمورين بمباشرة الاعمال حسبما يريده عز وجل فى عالم الكون كملائكة التصوير وملائكة نفخ الروح فى الابدان بعد اكمال تصويرها ونحوهم وأنت تعلم ان الآية من المتشابه عند السلف وهم لا يجعلون اليد مضافة اليه تعالى بمعنى القدرة افردت كيد الله فوق ايديهم أو ثنيت كخلقت بيدى أو جمعت كما هنا بل يثبتون اليد له عز وجل كما اثبتها لنفسه مع التنزيه الناطق به قوله تعالى (ليس كمثله شيء) اه وقال عند قوله تعالى (والسماء بنيناها بايد وانا لموسعون) أى بقوة قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة يقال آد الرجل يئيد كباع يبيع قوى وليس جمع يد وجوزه الامام وان صحت التورية وانا لموسعون القادرون من الوسع بمعنى الطاقة يقال أوسع الرجل صار ذا سعة وقدرة فالجملة تذييل اثباتا لسعة قدرته عز وجل كل شيء فضلا عن السماء وفيه رمز الى التعريض الذى فى قوله تعالى (ومامسنا من لغوب) اه وكثير من العلماء جعل الآية من باب التورية المرشحة وهى التى يذكر فيها مايلايم المعنى القريب الذى ليس بمراد فقوله تعالى (والسماء بنيناها بايد) اراد باليد المعنى البعيد وهو القدرة وقرن بها مايلايم القريب أعنى الجارحة المخصوصة وهو قوله بنيناها لان البناء وان كان يلايم القدرة انسب بالجارحة عرفا وقد قال فى فيض الفتاح ناقلا عن غيره واكثر متشابه القرآن كالوجه واليد والعين واتيان الرب ونحو ذلك مما لا يتضح معناه من قبيل التورية لتبادر معانيها القريبة الى الفهم مع أن المراد بها معانيها البعيدة التى لا يعلمها الا الله وحده

والراسخون فى العلم على المذهب المختار عندجمهور المتأخرين من أن الوقف على فى العلم أو الا الله وحده على رأى السلف وعليه يكون الوقف على الله وقد مر تحرير هذا قال وانما قلت اكثر المتشابهات تبعا لصاحب المفتاح لان بعضها مما ينساق الذهن الى معناه المراد بلا تكلف كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان اه هذا ماقيل فيماورد من لفظ اليد فى كتاب الله تعالى مما اطلعت عليه وقد وردت فى احاديث كثيرة منها ماأخرجه البخارى ومسلم فى حديث الشفاعة عن انس من قوله فيأتون آدم فيقولون يا آدم اما ترى الناس خلقك الله بيده واسجدلك ملائكته الخ الحديث الطويل وفى رواية أنت الذى خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه الخ ومنها ماأخرجاه عن ابى هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يد الله ملاى لايغيضها نفقة سحاء الليل والنهار وقال أرأيتم ماانفق منذ خلق الله السموات والارض فانه لم يغض مافى يده وقال عرشه على الماء وبيده الاخرى الميزان يخفض ويرفع اه ومنها ماأخرجاه عن ابى سعيد الخدرى قال قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم تكون الارض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفو أحدكم خبزته فى السفر نزلا لاهل الجنة الخ اه وهاانا اذكرلك كلام أهل الحديث على هذه الاحاديث قال فى الفتح عند قول البخارى باب لما خلقت بيدى قال ابن بطال فى هذه الآية اثبات يدين لله تعالى وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين خلافا للمشبهة من المثبتة وللجهمية من المعطلة ويكفى فى الرد على من زعم انهما بمعنى القدرة انهم اجمعوا على أن له قدرة واحدة فى قول المثبتة ولاقدرة له فى قول النفاة لانهم يقولون انه قادر لذاته قلت وهذا يجاب عنه بما مر من أن التثنية باعتبار تعلقها

بالثواب وتعلقها بالعقاب أو انها للمبالغة فلا يرد هذا على من زعم انها
بمعنى القدرة ثم قال ويدل على أن اليدين ليستا بمعنى القدرة أن فى قوله
تعالى لابليس (مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى) اشارة الى المعنى الذى
أوجب السجود فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وابليس فرق
لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهو قدرته ولقال ابليس واى فضيلة له
على وانا خلقتنى بقدرتك كما خلقته بقدرتك فلما قال خلقتنى من نار
وخلقته من طين دل على اختصاص آدم بان الله خلقه بيديه (قلت) هذا
اعتراض متجه ولا يرد عليه قوله تعالى (مما عملت ايدينا انعاما) فانها وردته
فى الانعام ولا فضل للانعام عن غيرها لانا نقول أن هذه الآية وردت
للامتنان على بنى آدم بخلق الانعام لهم المشتملة على ماذكر من المنافع
وعلى مالم يذكر المقتضية شكر المنعم بها واذا كانت للامتنان حسن أن
يوتى فى خلقها بما فيه تنويه بشأنها اهـ ثم قال ولاجائز أن يراد باليدين
النعمتان لاستحالة خلق المخلوق بمخلوق لان النعمة مخلوقة ولا يلزم من
كونهما صفتى ذات أن يكونا جارحتين وقال ابن التين قوله وبيده الاخرى
الميزان يدفع تاويل اليد هنا بالقدرة وكذا قوله فى حديث ابن عباس
رفعه أول ماخلق الله القلم فأخذه بيمينه وكلتا يديه يمين وقال ابن
فورك قيل اليد بمعنى الذات وهذا يستقيم فى مثل قوله تعالى
(مما عملت ايدينا انعاما) بخلاف قوله (لما خلقت بيدى) فانه سيق
للرد على ابليس فلو حمل على الذات لما اتجه الرد وقال غيره هذا يساق
مساق التمثيل للتقريب لانه عهد أن من اعتنى بشىء واهتم به باشره بيديه
فيستفاد من ذلك أن العناية بخلق ادم كانت اتم من العناية بغيره قال واليد فى
اللغة تطلق لمعان كثيرة اجتمع لنا منها خمسة وعشرون معنى ما بين حقيقة

ومجاز (الاول) الجارحة (الثاني) القوة نحو داود ذا الايدى (الثالث) الملك أن الفضل بيد الله (الرابع) العهد يدالله فوق ايديهم ومنه قولهم هذي يدي لك بالوفاء (الخامس) الاستسلام والانقياد قال الشاعر ۞ أطاع يداً بالقول فهو ذلول ۞ (السادس) النعمة قال ۞ وكم لظلام الليل عندي من يده (السابع) الذل حتى يعطوا الجزية عن يد (الثامن) التصرف أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح (التاسع) السلطان (العاشر) الطاعة (الحادي عشر) الجماعة (الثاني عشر) الطريق يقال اخذتم يد الساحل (الثالث عشر) التفرق يقال تفرقوا ايدى سبأ (الرابع عشر) الحفظ (الخامس عشر) يد القوس اعلاها (السادس عشر) يد السيف مقبضه (السابع عشر) يد الرحى عود القابض (الثامن عشر) جناح الطائر (التاسع عشر) المدة يقال لاالقاه يد الدهر (العشرون) الابتداء يقال لقيته أول ذات يدي واعطاه عن ظهر يد (الحادي والعشرون) يد الثوب مافضل منه (الثاني والعشرون) يد الشيء امامه (الثالث والعشرون) الطاقة (الرابع والعشرون) النقد بعته يدا بيد (الخامس والعشرون) لم اذكره لانه مكرر وكذلك الطاعة مكررة فى الحادي عشر مع الخامس وزاد فى القاموس الجاه والوقار ومنع الظلم وبلاد اليمن والاكل والندم والغياث فهذه سبعة زيادة على مامر اه (قلت) اذا كان فى اليد هذا القدر الكثير من المعانى العربية فكيف يسوغ لمؤمن أن يحملها فى حق الله تعالى على مالا يليق به من صفات المخلوقين مع وجود هذه المعانى الكثيرة اللائق كثير منها فى حقه تعالى فما يقع ذلك الا من عدم المبالات بعظمة الله تعالى وفى الفتح عند حديث ابى هريرة فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم يد الله ملاى فسرها بعضهم بالخزائن وقال اطلق اليد على الخزائن لتصرفها فيها

وقال الطيبي يجوز أن تكون ملاى ولا يغيضها وسحاء وارأيتم اخبارآ مترادفة ليد الله ويجوز ان تكون الثلاثة أوصافاً لملاى ويجوز ان يكون ارايتم استينافاً فيه معنى الترقى كانه لما قيل ملاى أوهم جواز النقصان فأزيل بقوله لا يغيضها شيء أى لا ينقصها وقد يمتلىء الشيء ولا يغيض فقيل سحاء اشارة الى الغيض وقرنه بما يدل على الاستمرار من ذكر الليل والنهار ثم اتبعه بقوله ارايتم علي تطاول المدة لانه خطاب عام والهمزة فيه للتقرير قال وهذا الكلام اذا اخذته بجملته من غير نظر الي مفرداته ابان زيادة الغنى و كمال السعة والنهاية فى الجود والبسط فى العطاء اه (قلت) هذا الكلام فى غاية الظهور والحسن فان استعمال اليد فى الجود شائع فى كلامهم حتى انهم يستعملونها فيه حيث لا تصح يد قال الشاعر

جاد الحمى بسط اليدين بوابل ٭ شكرت يديه تلاعه ووهاده

وتستعمل فى الياس ايضا قال

وقد رابنى وهن المنى وانقباضها ٭ وبسط جديد الياس كفيه فى صدرى

وقد جعلوا للشمال يدا كناية عن العسر قال

اضل صواره وتضيفته ٭ نطوف أمرها بيد الشمال

وقال لبيد

وغداة ريح قد كشفت وقرة ٭ اذا اصبحت بيد الشمال زمامها

ثم قال قوله و بيده الاخرى اشارة الى أن عادة المخاطبين تعاطى الاشياء باليدين معا فعبر عن قدرته علي التصرف بذكر اليدين لتفهيم المعنى المراد بما اعتادوه وقال البيهقى ذهب بعض أهل النظر الي أن اليد صفة ليست بجارحة وكل موضع جاء ذكرها فى الكتاب اوالسنة الصحيحة فالمراد تعلقها بالكائن المذكور معها كالطى والاخذ

والقبض والبسط والقبول والشح والانفاق وغير ذلك وتعلق الصفة بمقتضاها من غير مماسة وليس فى ذلك تشبيه بحال اه (وأما اليمين) فقد وردت فى قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) ووردت فى احاديث كثيرة منها ما اخرجه البخارى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال أن الله يقبض يوم القيامة الارض وتكون السموات بيمينه و يقول أنا الملك واخرجه عن أبي هريرة بلفظ يقبض الله الارض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ثم يقول انا الملك اين ملوك الارض واخرج مسلم من حديث عبدالله بن عمرو رفعه المقسطون يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين وكذا فى حديث أبى هريرة قال آدم اخترت يمين ربي وكلتا يدى ربي يمين وأخرج البيهقى من طريق أبى يحيى القتات عن مجاهد فى تفسير قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) قال وكلتا يديه يمين وفى حديث ابن عباس رفعه أول ما خلق الله القلم فاخذه بيمينه وكلتا يديه يمين وأخرج الشيخان عن أبى هريرة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يصعد الى الله الا الطيب فان الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربى احدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل اه (ووقع لفظ الشمال) فيما أخرجه مسلم وأبوداود موصولا والبخارى معلقا من رواية عمر بن حمزة عن سالم عن عبد الله بن عمر عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال يطوى الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى يطوى الارضين ثم يأخذهن بشماله ثم يقول انا الملك اين الجبارون اين المتكبرون اه قال البيهقى تفرد بذكر الشمال فيه عمر

ابن حمزة وقد رواه عن ابن عمر ايضا نافع وعبيد الله بن مقسم بدونها
ورواه ابو هريرة وغيره عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كذلك وقال
القرطبي فى المفهم كذا جاءت هذه الرواية باطلاق لفظ الشمال علي يد
الله تعالى على المقابلة المتعارفة فى حقنا وفى اكثر الروايات وقع التحرز
عن اطلاقها على الله حتى قال وكلتا يديه يمين لئلا يتوهم نقص فى صفته
سبحانه وتعالى لان الشمال فى حقنا اضعف من اليمين وقال الخطابى عند
حديث من تصدق بعدل تمرة الخ ذكر اليمين فى هذا الحديث معناه
حسن القبول فان العادة قدجرت من ذوى الادب بان تصان اليمين عن
الاشياء الدنية وانما تباشر بها الاشياء التى لها قدر ومزية وليس فيما
يضاف الى الله تعالي من صفة اليدين شمال لان الشمال لمحل النقص فى
الضعف وقد روى كلتا يديه يمين وليست اليد عندنا الجارحة انما هي صفة جاء
بها التوقيف فنحن نطلقها ولا نكيفها وهذا مذهب أهل السنة والجماعة
وقال ابن العربى قوله فى الحديث تقع فى كف الرحمن كلام صحيح يشهد
له القرآن والسنة فان الله تعالى يقول فى كتابه العزيز (من ذا الذى يقرض
الله قرضا حسنا) فعبر عن نفسه الكريمة بالمستقرض فمن دفع له شيئا
فقد وقع مادفع فى كف المستقرض كما أنه قال مرضت فلم تعدنى
أفيكون المرض صفة كما انه لا يكون الكف كذلك اه
وقوله أن الشمال لم تضف الى الله تعالى في صفة اليدين ترده الرواية المارة قريبا اللهم
الا ان يكون طاعنا فيها بتفرد عمر بن حمزة بها فلم يعتبرها واجاب المازرى
عن ذلك فقال أن اطلاق اليدين لله تعالى مؤول على القدرة وكنى عن ذلك
باليدين لان افعالنا تقع باليدين فخوطبنا بما نفهمه ليكون أوضح وآكد
فى النفوس وذكر اليمين والشمال حتى يتم التأويل لانا نتناول باليمين

مانكرمه وبالشمال مادونه ولان اليمين في حقنا تقوى لما لاتقوى له الشمال ومعلوم أن السموات اعظم من الارضين فاضافها الى اليمين واضاف الارضين الى الشمال ليظهر التقريب فى الاستعارة وان كان الله سبحانه وتعالى لايوصف بان شيأ فى حقه اخف عليه من شيء ولااثقل عليه من شيء اه (قلت) وقد مر عن القرطبي ان ذكرها للمقابلة وكلا الكلامين واضح ويدل لهما انها لم تذكر مفردة عن اليمين كما وقع فى اليمين اه وقال فى روح المعانى فى تفسير الآية السابقة والارض جميعا قبضته يوم القيامة مانصه والكلام عند كثير من الخلف تمثيل لحال عظمته تعالى ونفاذ قدرته عز وجل وحقارة الافعال العظام التى تتحير فيها الاوهام بالاضافة اليها بحال من يكون له قبضة فيها الارض جميعا ويمين بها يطوى السموات أو بحال من يكون له قبضة فيها الارض والسموات ويمين بها يطوى السموات من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين الى جهة حقيقة أو مجاز بالنسبة الى المجري عليه وهو الله عز وجل وقال بعضهم المراد التنبيه على مزيد جلالته وعظمته عز وجل بافادة أن الارض جميعا تحت ملكه تعالى يوم القيامة فلا يتصرف فيها غيره تعالي شانه بالكلية كما قال سبحانه (الملك يومئذ لله ‹والسموات مطويات› طي السجل للكتب) بقدرته التى لا يتعاصاها شيء وفيه رمز الى أن مايشركونه معه عز وجل ارضيا كان أم سماويا مقهور تحت سلطانه جل شأنه فالقبضة مجاز عن الملك أو التصرف كما يقال بلد كذا فى قبضة فلان واليمين مجاز عن القدرة التامة وقيل القبضة مجاز عما ذكر والمراد باليمين القسم أى والسموات مفنيات بسبب قسمه تعالي لانه عز وجل اقسم أن يفنيها فالطى على هذا كناية عن الفناء واستبعاد من استبعد هذا التاويل بعيد عندى

ومن الاحاديث المذكورة فيها القبضة ما اخرجه أبو داود واحمد والترمذي والحاكم والبيهقي في السنن وصححه غير واحد عن أبي موسى عن النبي صلي الله تعالى عليه وسلم أن الله تعالي خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الارض سهلها وحزنها فلذلك تأتي بنوه اخيافا اه أي مختلفين والقبضة هنا قبضة ملك بعثه الله تعالى واضيفت اليه تعالى لان افعال المملوك تنسب الى المالك كقوله تعالي (فطمسنا اعينهم) واخرج ابن سعد في الطبقات أن الله تعالى بعث ابليس فاخذ من اديم الارض فخلق منه آدم فمن ثم قال (ءأسجد لمن خلقت طينا) اه ومنها ما اخرجه ابن مردويه عن أبي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام اخرج ذريته فقبض بيمينه فقال هؤلاء أهل الجنة ولا ابالي وقبض بالاخرى قبضة فجاء فيها كل ردىء فقال هؤلاء اهل النار ولا ابالي فخلط بعضهم ببعض فيخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر فذلك قوله تعالى (وتخرج الحي من الميت) والمراد بالقبضة هنا التميز لكل فريق بما جرت به الاقدار اه والسلف يقولون ايضا أن الكلام تنبيه على مزيد جلالته وعظمته عز وجل ورمز الى أن آلهتهم ارضية ام سماوية مقهورة تحت سلطانه عز وجل الا انهم لا يقولون أن القبضة مجاز عن الملك أو التصرف ولا أن اليمين مجاز عن القدرة بل ينزهون الله تعالي عن الاعضاء والجوارح ويؤمنون بها نسبة الى ذاته بالمعنى الذي أراده سبحانه وكذا يفعلون في جميع الاخبار الواردة في هذا المقام اه هذا ما قيل في معنى اليمين والشمال وكفى به (وأما الأصابع) فليس لها ذكر في القرآن وجاءت في احاديث منها ما أخرجه الشيخان والترمذي والنسائي وغيرهم عن عبدالله بن مسعود قال جاء حبر من الاحبار

أو رجل الى رسول الله صلى الله تعالي عليه وسلم من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم ان الله يمسك السموات على أصبع والارضين على أصبع والشجر والثرى على أصبع والخلائق على أصبع ثم يقول أنا الملك أنا الملك فرأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه ثم قرأ (وما قدروا الله حق قدره) زاد شيبان بن عبد الرحمن تصديقا لقول الحبر وفى رواية فضيل عند البخارى تعجبا وتصديقا له وعند مسلم تعجبا مما قال الحبر تصديقا له وفى رواية جرير عنده وتصديقا له بزيادة واو واخرجه ابن خزيمة عن منصور حتى بدت نواجذه تصديقا لقوله ومنها ما اخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه وجماعة عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ هذه الآية ذات يوم على المنبر (وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول هكذا بيده يقبل بها ويدبر يمجد الرب نفسه أنا الجبار أنا المتكبر أنا الملك أنا العزيز أنا الكريم فرجف برسول الله صلى الله تعالي عليه وسلم المنبر حتى قلنا ليخرن به وفى صحيح مسلم عن عبد الله بن مقسم انه نظر الى ابن عمر كيف يحكى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يأخذ الله تعالى سمواته وارضيه بيديه و يقول أنا الله و يقبض أصابعه و يبسطها أنا الملك ومنها ما أخرجه احمد والترمذى وصححه والبيهقى وغيرهم فى حديث ابن عباس قال مر يهودى بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا يهودى حدثنا فقال كيف تقول يا أبا القاسم اذا وضع الله السموات على ذه والارضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه واشار أبو جعفر أحد رواته بخنصره اولا ثم تابع حتى بلغ الابهام اه واخرج احمد فى كتاب السنة عن يحيى بن سعيد وجعل يحيي يشير بأصبعه يضع أصبعا على أصبع

حتى أتى على آخرها ورواه أبو بكر الخلال فى كتاب السنة عن أبى بكر
المروزى عن احمد وقال رأيت أباعبدالله يشير بأصبع أصبع اه هذا جل
ماوقفت عليه من الاحاديث و يأتى واحد قريبا عن مسلم واذكر لك
ماقاله علماء السنة فيها قال الخطابى لم يقع ذكر الأصابع فى القرآن
ولا فى حديث مقطوع به وقد تقرر ان اليد ليست بجارحة حتى يتوهم من
ثبوتها ثبوت الأصابع بل هو توقيف اطلقه الشارع فلا يكيف ولا يشبه
ولعل ذكر الأصابع من تخليط اليهودى فان اليهود مشبهة وفيما يدعونه من
التورية الفاظ تدخل فى باب التشبيه ولا تدخل فى مذاهب المسلمين وأما
ضحكه صلى الله تعالى عليه وسلم فيحتمل الرضى والانكار وأما قول الراوى
تصديقاله فظن منه وحسبان وقدجاء الحديث من عدة طرق ليس فيهاهذه
الزيادة وعلى تقدير صحتها فقد يستدل بحمرة الوجه على الخجل و بصفرته
على الوجل و يكون الأمر بخلاف ذلك فقد تكون الحمرة لأمر حدث
فى البدن كثوران الدم والصفرة لثوران خلط من مرار وغيره وعلى تقدير
ان يكون ذلك محفوظا فهو محمول على تأويل قوله تعالى (والسموات
مطويات بيمينه) أى قدرته على طيها وسهولة الأمر عليه فى جمعها بمنزلة
من جمع شيئا فى كفه واستقل بحمله من غير ان يجمع كفه عليه بل يقله
ببعض أصابعه وقد جرى فى امثالهم فلان يقل كذا بأصبعه و يعمله
بخنصره اه وقد قال ابن العربى الحكمة فى ذكر الأصابع ان مايقلب
بالأصابع يكون ايسر واهون واسرع فاراد البارى ان يهون عند قدرته
مقدار السموات والارض والمخلوقات وأراد فى جعل القلب بين أصبعين
الاشارة بذلك الى سرعة تقليبه وحقارته وخفائه وهو والمخلوقات سواء
فى حقارة ذلك عنده وحقارته بالاضافة الى قدرته وقيل كنى بالأصبعين

عن اللتين لمة من الملك له فى الايعاد بالخير وتصديق الحق ولمة من الشيطان فى الايعاد بالشر وتكذيب الحق اه وقد تعقب بعضهم انكار ورود الأصابع لو رودها فى عدة أحاديث كالحديث الذى أخرجه مسلم ان قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن قال فى الفتح وهذا لا يرد عليه لانه انما نفى القطع كما مرعنه وقال ابن التين تكلف الخطابى فى تأويل الأصبع و بالغ حتى جعل ضحكه صلى الله تعالى عليه وسلم تعجبا وانكارا لما قال الحبر ورد ماوقع في الرواية الأخرى فضحك صلى الله تعالى عليه وسلم تعجبا وتصديقا بأنه على قدر مافهم الراوى قال النووى وظاهر السياق انه ضحك تصديقا له بدليل قراءته الآية التى تدل على صدق ماقال الحبر (والاولى) فى هذه الاشياء الكف عن التأويل مع اعتقاد التنزيه فان كل مايستلزم النقص من ظاهره غير مراد اه وقال القرطبى فى المفهم قوله ان الله يمسك الخ الحديث هذا كله قول اليهودى وهم يعتقدون التجسيم وان الله شخص ذو جوارح كما يعتقده غلاة المشبهة من هذه الامة وضحك النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انما هو للتعجب من جهل اليهودى ولهذا قرأ عند ذلك وماقدروا الله حق قدره أى ماعرفوه حق معرفته ولا عظموه حق عظمته فهذه الروايه هى الصحيحة المحققة وأما من زاد وتصديقا له فليست بشىء فانها من قول الراوى وهى باطلة لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا يصدق المحال وهذه الاوصاف فى حق الله محال اذ لو كان ذا يدوأصابع وجوارح كان كواحدنا فكان يجب له من الافتقار والحدوث والنقص والعجز مايجب لنا ولو كان كذلك لاستحال ان يكون إلها اذ لو جازت الالهية لمن هذه صفته لصحت للدجال وهو محال والمفضى اليه كذب فقول اليهودى كذب ومحال ولذلك انزل الله فى الرد عليه

وماقدروا الله حق قدره وانما تعجب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من جهله فظن الراوى ان ذلك التعجب تصديق له وليس كذلك فان قيل قدصح حديث ان قلوب بنى آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن فالجواب انه اذا جاءنا مثل هذا فى الكلام الصادق تأولناه أو توقفنا فيه الى ان يتبين وجهه مع القطع باستحالة ظاهره لضرورة صدق من دلت المعجزة على صدقه وأما اذا جاءنا على لسان من يجوز عليه الكذب بل على لسان من أخبر الصادق عن نوعه بالكذب والتحريف كذبناه وقبحناه ثم لو سلمنا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صرح بتصديقه لم يكن ذلك تصديقا له فى المعنى بل فى اللفظ الذى نقله من كتابه عن نبيه ونقطع بأن ظاهره غير مراد اه قال فى الفتح وهذا الذى نحى اليه أخيرا اولى مما ابتدأ به لما فيه من الطعن على ثقاة الرواة ورد الاخبار الثابتة ولو كان الامر بخلاف مافهمه الراوى بالظن للزم منه تقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الباطل وسكوته عن الانكار وحاشا لله من ذلك وقد اشتد انكار ابن خزيمة على من ادعي ان الضحك المذكور كان على سبيل الانكار فقال بعد ان أورد هذا الحديث فى كتاب التوحيد من صحيحه بطريقه قد اجل الله نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن ان يوصف ربه بحضرته بما ليس من صفاته فيجعل بدل الانكار والغضب على الواصف ضحكا بل لا يصف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الوصف من يؤمن بنبوته وقال ابن بطال لايحمل ذكر الاصبع على الجارحة بل يحمل على انه صفة من صفات الذات لا تكيف ولا تحدد وهذا ينسب للاشعرى وعن ابن فورك يجوز أن يكون الاصبع خلقا يخلقه الله فيحمله الله مايحمل الاصبع ويحتمل ان يراد به القدرة والسلطان كقول القائل مافلان الابين أصبعى اذا أراد الاخبار عن قدرته عليه وايد ابن

التين الاول بأنه قال على أصبع ولم يقل على أصبعيه قال ابن بطال وحاصل الخبر أنه ذكر المخلوقات واخبر عن قدرة الله تعالى على جميعها فضحك النبى صلى الله تعالى عليه وسلم تصديقا له وتعجبا من كونه يستعظم ذلك فى قدرة الله تعالى وان ذلك ليس فى جنب مايقدر عليه بعظيم ولذلك قرأ قوله تعالى (وماقدروا الله حق قدره) الآية أى ليس قدره فى القدرة على مايخلق على الحد الذى ينتهى اليه الوهم ويحيط به الحصر لانه تعالى يقدر على امساك مخلوقاته على غيرشىء كما هى اليوم قال تعالى (ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا) وقال (رفع السموات بغير عمد ترونها) اه وتأول بعض العلماء الأصابع على الاقتدار وعدم الكلفة كما فى قول القائل اقتل زيدا بأصبعى وجعل بعض العلماء الاشارة فى الحديث السابق على ذه اعانة على التمثيل والتخييل وقال النووى فى حديث مسلم السابق ويقبض أصابعه ويبسطها نقلا عن المازرى ان قبض النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أصابعه وبسطها تمثيل لقبض هذه المخلوقات وجمعها بعد بسطها فهو حكاية للمبسوط المقبوض وهو السموات والارضون لا اشارة الى القبض والبسط الذى هو صفة للقابض الباسط سبحانه وتعالى ولا تمثيل لصفة الله السمعية المسماة باليد التى ليست بجارحة اه هذا ماقاله العلماء فى تأويل الأصابع (وأما الانامل) فلم ارلها ذكرا الا فى رواية شاذة فى حديث اخرجه الترمذى عن ابن عباس ومعاذ والحديث ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال أتانى الليلة ربى تبارك وتعالى فى احسن صورة وقال يامحمد فيم يختصم الملأ الاعلى فقلت لاأدرى فوضع يده بين كتفى وفى رواية كفه حتى وجدت بردها بين ثديى فعلمت مابين السماء والارض وفى رواية فعلمت مافى السموات ومافى الارض وفى رواية اخرى فتجلى لى علم كل شىء فقال يامحمد هل تدرى فيم يختصم

الملأ الاعلى قلت نعم فى الكفارات والدرجات فا لكفارات المكث فى
المساجد بعد الصلوات والمشى على الاقدام الى الجماعات واسباغ الوضوء
فى المكاره قال صدقت يامحمد الخ هذه هى الروايات المشهورة وفيه رواية
عن ثوبان قال خرج علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد صلاة
الصبح فقال أن ربى اتانى الليلة فى أحسن صورة فقال لى يامحمد فيم يختصم
الملأ الاعلى فقلت لااعلم يارب فوضع كفه بين كتفى حتي وجدت
برد انامله فى صدرى فتجلى لى مابين السماء والارض اه وهذا الحديث
قال فيه الامام احمد هذا الحديث طرقه مضطربة وأحسن طرقه يدل على
أن ذلك كان فى النوم ورؤيا الانبياء وان كانت وحيا فان فيها مايحتاج الى
التعبير كما مر وعلى انها يقظة والرواية صحيحة فالانامل يجري فيها ماجرى
فى الاصابع والمراد بوضع يده تعالى بين كتفيه عليه الصلاة والسلام
أحد شيئين أما المبالغة فى الاعتناء بحاله والاهتمام بشانه وأما اليد بمعنى
النعمة وقال الحافظ ولى الدين العراقى أن ثبت ذلك فهو رحمة ولا يلزم
منه تجسيم لان اليد والكف يقال فيهما ماقاله أهل الحق فهم بين مؤول
وساكت عن التأويل مع نفى الظاهر وكيف ما كان فهي نعمة عظيمة
ومنة جسيمة حلت بين كتفيه وأما قوله بين كتفى فان صح فالمراد منه
انه أوصل الى قلبه من أنواع اللطف والرحمة العجب العجيب وقوله
فوجدت بردها البرد عرض لايجوزان ينسب الى الله تعالى فيحتمل أن
يكون المعنى برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد اذا كان
رغدا ويدل على أن المراد منه كمال المعرفة قوله عليه الصلاة والسلام فى
آخر الحديث فعلمت مابين السماء والارض وعلى الرواية الصحيحة من أن
الرؤية منامية فالذى قاله السيوطى وغيره أن الكيفية فيها لاتضر وقد رأي

اقوام فى منامهم الحق سبحانه والمسالة خلافية اه وفى الحديث المذكور فى أحسن صورة ويأتى الكلام عليه فى بحث الصورة (وقد جاء ذكر الخنصر) مضافا الى الله تعالى فى حديث رواه احمد فى مسنده من حديث انس عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل قال قال هكذا يعنى أنه اخرج طرف الخنصر وفى رواية فأومأ بخنصره فساخ قال ابن الجوزى فى دفع شبهة التشبيه هذا الحديث تكلم فيه علماء الحديث وقالوا لم يروه عن ثابت غير حماد بن سلمة وكان ابن ابى العوجاء الزنديق قد ادخل على حماد اشياء فرواها فى آخر عمره ولذلك تجافى بعض اصحاب الصحيح الاخراج عنه اه لكن ذكر فى روح المعانى انه أخرجه مع احمد عبد بن حميد والترمذى والحاكم وصححاه والبيهقى وغيرهم من طرق وروى عن ابن عباس انه قال ماتجلى منه سبحانه للجبل الاقدر الخنصر فجعله ترابا وعلى كل حال قال ابن الجوزي وتأويل الحديث عند المؤولين سهل وذلك أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرب الى الافهام بذكر الحسيات فوضع يده على خنصره اشارة الى أن الله سبحانه اظهر اليسير من آياته اه وهذا تأويل فى غاية الظهور والقرب وماقيل من التاويل يقال فيما رواه القاضى أبو يعلى المتقدم أنه من أهل التشبيه فانه روى عن عكرمة انه قال اذا اراد الله عز وجل أن يخوف عباده ابدى عن بعضه الى الارض فعند ذلك تتزلزل واذا اراد الله أن يدمدم على قوم تجلى لهم اه وتاويل هذا بالآيات واضح جلى لقوله تعالى (ومانرسل بالآيات الاتخويفا) وقوله عليه الصلاة والسلام فى الكسوف وانما يخوف الله بهما عباده نحيث ثبت التخويف بالآيات كتابا وسنة كان حمل الاثر عليها واضحا جليا قال ابن الجوزى فى قول ابى يعلى

راوى الاثر المشبه هو على ظاهره وهو راجع الى ذاته على وجه لا يفضى الى التبعيض من يقول ابدى عن بعض ذاته وماهو بعض لا يكلم فكلامه ساقط اه (وأما الذراع) فقد وردت احاديث فى عظم الكافر فى النار كحديث البخارى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال مابين منكبي الكافر ثلاثة ايام للراكب المسرع واخرج البزار عن ابى هريرة بسند صحيح غلظ جلد الكافر وكثافة جلده اثنان واربعون ذراعا بذراع الجبار واخرجه البيهقى وقال اراد بذلك التهويل يعنى بلفظ الجبار قال ويحتمل أن يكون اراد جبارا من الجبابرة اشارة الى عظم الذراع (قلت) قال الله تعالى (وماأنت عليهم بجبار) أى ملك مسلط وهذا كما يقول الناس هو كذا وكذا ذراعا بذراع الملك يريدون بذراع الاكبر وجزم ابن حبان لما اخرجه فى صحيحه بان الجبار ملك كان باليمين وفى مرسل عبيد بن عمير عند ابن المبارك فى الزهد بسند صحيح وكثافة جلده سبعون ذراعا وهذا يؤيد الاحتمال الاول لان السبعين تطلق للمبالغة واخرج الحسن بن سفيان فى مسنده مسيرة مابين منكبي الكافر مسيرة خمسة أيام وفى حديث ابن عمر عند احمد من رواية مجاهد عنه مرفوعا يعظم أهل النار فى النار حتى ان بين شحمة اذن احدهم الى عاتقه مسيرة سبعمائة عام وللبيهقى فى البعث عن مجاهد عن ابن عباس مسيرة سبعين خريفا ولابن المبارك فى الزهد عن أبى هريرة قال ضرس الكافر يوم القيامة أعظم من أحد يعظمون لتمتلىء منهم وليذوقوا العذاب وسنده صحيح ولم يصرح برفعه لكن له حكم الرفع لانه لا مجال للراى فيه وقد اخرج أوله مسلم من وجه آخر عن أبى هريرة مرفوعا زاد وغلظ جلده مسيرة ثلاثة أيام وللبيهقى من طريق عطاء بن يسار عن أبى هريرة وفخذه مثل ورقان ومقعده مثل مابين

المدينة والربذة واخرجه الترمذي ولفظه بين مكة والمدينة وورقان
بفتح الواو وسكون الراء بعدها قاف جبل معروف بالحجاز والربذة
بالتحريك موضع بين مكة والمدينة وكان اختلاف هذه المقادير محمول
على اختلاف تعذيب الكفار فى النار وقال القرطبي فى المفهم انما عظم
خلق الكافر فى النار ليعظم عذابه و يضاعف اله قال وهذا انما هو فى حق
البعض بدليل مااخرجه الترمذي والنساى بسند جيد عن عمرو بن شعيب
عن أبيه عن جده قال ان المتكبرين يحشرون يوم القيامة امثال الذر فى صور
الرجال يساقون الى سجن فى جهنم يقال له بولس اه (و بولس بضم الباء
وفتح اللام) قاموس قال فى الفتح وهذا لاحجة فيه لمدعاه لان ذلك انما هو
فى أول الامر عند الحشر وأما الاحاديث الآخرى فمحمولة على مابعد
الاستقرار فى النار وأما مااخرجه الترمذى من حديث ابن عمر رفعه ان
الكافر ليسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطؤه الناس فسنده ضعيف
قال ولاشك فى ان الكفار متفاوتون فى العذاب كما علم من الكتاب والسنة
ولانا نعلم على القطع ان عذاب من قتل الانبياء وفتك فى المسلمين وافسد
فى الارض ليس مساويا لعذاب من كفر فقط وأحسن معاملة المسلمين
وقد قال تعالى (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار) اه وقد أوردت هذه
الاحاديث وان كانت فيها خروج عن الموضوع لتنبيه من وقف عليها من
المسلمين على أن مافيه الكفار فى الدنيا لايغر عاقلا مع ماأعدلهم من
العذاب الاخروى المقيم اه وقد جاء (ذكر الساعد) فيما رواه أبو
الاحمص الجحي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال له لعلك تأخذ
موساك فتقطع اذن بعضها فتقول هذه نحر وتشق اذن الآخرى
وتقول صرم قال نعم قال فلا تفعل فان موسى الله تعالى أحد من موساك

وساعد الله تعالى أشد من ساعدك اه وهذا اذا ثبت أنه حديث واضح
فى ان المراد بالساعد فيه القوة وعبر عن شدة بطش الله وقوته بالساعد على
وجه المشاكلة لان قوة الانسان فى ساعده ومن هذا قول الزبيرى لما ضرب
وابان المضروب وفصله وتجاوز الى ماتحته فقال قائل ان هذا لسيف
فقال له ماهو السيف انما هو الساعد اه ثم قال احفظوا نكتة بديعة وهى
ان الشرع جاء باليدين واليد والكف وقل والساعد والذراع مفردات
فلا تصلوها وتجعلوها عضوا وتضيفوها وتركبوها بعضها الى بعض فانكم
تخرجون عن الظاهر الى باطن التشبيه والتمثيل الذى نفاه عن نفسه فما
فرق لايجمع وماجمع من صفاته العليا لايفرق قال ابن الجوزى ان أبا
يعلى المشبه قال لايمتنع حمل الخبر على ظاهره فى اثباته الساعد صفة لذاته قال
وكان من حقه ان يثبت له الموسى أيضا بيدانه حيث كان غير منزه له عن
صفة من صفات المخلوقين يثبت له الموسى أيضا الوارد فى الحديث مع
الساعد ليقطع به كما هو الواقع فى شأننا فاثبات الساعد دونه ترجيح
بلامرجح اه قلت وأبوالاحوص هذا راوى الحديث لم اقف على اسمه فيما
وقفت عليه من كتب الصحابة اه (وقد جاء فى بعض الاحاديث ذكر
الحثيات التى هى من متعلقات اليد) فى فتح البارى عند حديث ابن عباس
فى الرقاق من البخارى هؤلاء امتك وهؤلاء سبعون الفا قدامهم لاحساب
عليهم ولاعذاب الخ مانصه اخرج الترمذى وحسنه والطبرانى وابن حبان
فى صحيحه من حديث أبى أمامة رفعه وعدنى ربى ان يدخل من أمتى سبعين
ألفا مع كل ألف سبعين ألفا لاحساب عليهم ولاعذاب وثلاث حثيات
من حثيات ربى وفى صحيح ابن حبان أيضا والطبرانى بسند جيد من حديث
عتبة بن عبد نحوه بلفظ ثم يشفع كل ألف فى سبعين ألفا ثم يحثى ربى ثلاث

حثيات بكفيه وفيه فكبر عمر فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان السبعين ألفا يشفعهم الله في آبائهم وأمهاتهم وعشائرهم وانى لارجو ان يكون أدنى أمتي الحثيات واخرجه الحافظ الضياء وقال لا علة له فيما أعلم قال في الفتح علته الاختلاف في سنده ثم قال قال أبو سعيد الانماري قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك يستوعب مهاجرى أمتي و يوفي الله بقيتهم من اعرابنا واخرج احمد عن أنس رفعه ان الله وعدني ان يدخل من أمتي أربعمائة ألف فقال أبو بكر زدنا يارسول الله فقال هكذا وجمع كفيه فقال زدنا فقال وهكذا فقال عمر حسبك ان الله ان شاء ادخل خلقه الجنة بكف واحدة فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صدق عمر وسنده جيد اه وتأويل الحثيات هنا ظاهر بديهي فهو كناية عن الجود وكثرة العطاء بغير عد كما هو شائع في كلام العرب يقولون فلان يحثو المال حثوا ولا يعده عدا وورد فيما اخرجه مسلم والبزار عن جابر يكون في آخر أمتي خليفة يحثي المال حثيا ولا يعده عدا وهذا يدل عليه قول عمر ان الله ان شاء ادخل خلقه الجنة بكف واحدة ففهم ان المراد من الحثية عطاء من عطاء الله غير معلوم القدر موكول الى علم الله تعالى وارادته اه

(البحث الرابع في القدم والساق)

أما القدم فلم يقع لها ذكر في القرآن وجاء ذكرها في الاحاديث الصحيحه فمنها ما اخرجه الشيخان واحمد والترمذي والنسائي وغيرهم عن أنس واللفظ لغير البخاري قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاتزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط وعزتك وكرمك ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشيء الله خلقا آخر فيسكنهم في فضول الجنة ومنها ما اخرجه الشيخان عن

أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تحاجت الجنة والنار فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنه مالى لا يدخلني الاضعفاء الناس وسقطهم فقال الله تعالي للجنة أنت رحمتي أرحم بك من اشاء من عبادى وقال للنار أنت عذابى أعذب بك من اشاء من عبادى ولكل واحدة منكما ملؤها فاما النار فلا تمتلىء حتى يضع رجله فتقول قط قط قط فهناك تمتلىء ويزوى بعضها الى بعض ولا يظلم الله من خلقه أحدا وأما الجنة فان الله تعالى ينشىء لها خلقا هـــذه رواية همام عن أبى هريرة ورواية الاعرج عن أبى هريرة فيها فقال الله تعالى للجنة أنت رحمتى وقال للنار أنت عذابى أصيب بك من اشاء ولكل واحدة منكما ملؤها قال فاما الجنة فان الله لا يظلم من خلقه أحدا وانه ينشىء للنار من يشاء فيلقون فيها فتقول هل من مزيد ثلاثا حتى يضع فيها قدمه فتمتلىء ويرد بعضها الى بعض وتقول قط قط قط اه وهذه الرواية التى فيها انشاء خلق للنار تكلم فيها العلماء قال أبو الحسن القابسى المعروف فى هذا الموضع ان الله ينشىء للجنة خلقا وأما النار فيضع فيها قدمه قال ولا أعلم فى شىء من الاحاديث انه ينشىء للنار خلقا الا هذا واجاب عياض بان أحد ما قيل فى تأويل القدم انهم قوم تقدم فى علم الله انه يخلقهم قال فهذا مطابق للانشاء وذكر القدم بعد الانشاء يرجح ان يكونا متغايرين وجزم ابن القيم بانه غلط واحتج بان الله تعالى اخبر بان جهنم تمتلىء من ابليس واتباعه وكذا انكر الرواية شيخ الاسلام البلقينى واحتج بقوله تعالى ولا يظلم ربك أحدا ثم قال وحمله على احجار تلقى فى النار أقرب من حمله على ذى روح يعذب بغير ذنب قال فى الفتح ويمكن التزام ان يكونوا من ذوى الارواح ولكن لا يعذبون كما فى الخزنة ويحتمل ان يراد بالانشاء ابتداء ادخال الكفار النار وعبر عن ابتداء الادخال

بالانشا فهو انشاء الادخال لا الانشاء بمعنى ابتداء الخلق بدليل قوله فيلقون فيها وتقول هل من مزيد واعادها ثلاث مرات ثم قال حتى يضع فيها قدمه فحينئذ تمتلىء فالذى يملؤها حتى تقول حسبي هو القدم كما هو صريح الخبر وهذا يبعده أو يرده ماأخرجه احمد وعبد بن حميد وابن مردويه عن أبى سعيد مرفوعا فيلقى فيها أى فى النار أهلها فتقول هل من مزيد ويلقى فيها وتقول هل من مزيد حتي يأتيها عز وجل فيضع قدمه عليها فتنزوى وتقول قدنى قدنى اه فهذا صريح فى ان طلبها للزيادة ووضع القدم فيها بعد القاء أهلها فيها اه وقال المهلب هذه الزيادة حجة لأهل السنة فى قولهم ان الله ان يعذب من لم يكلفه لعبادته فى الدنيا لان كل شىء ملكه فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم اه وأهل السنة انما تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى لايسأل عما يفعل ويفعل مايشاء وغير ذلك وهو عندهم من جهة الجواز وأما الوقوع ففيه نظر وليس فى الحديث حجة للاختلاف فى لفظه ولقبوله التأويل وقد قال جماعة من الائمة ان هذا الموضع مقلوب وقال عياض يحتمل ان يكون معني قوله عند ذكر الجنة فان الله لايظلم من خلقه أحدا انه يعذب من يشاء غير ظالم له كما قال اعذب بك من اشاء ويحتمل ان يكون راجعا الى تخاصم الجنة والنار فان الذى جعل لكل منهما عدل وحكمة وباستحقاق كل منهما من غير ان يظلم أحدا وقال غيره يحتمل ان يكون ذلك على سبيل التمليح بقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لانضيع اجر من أحسن عملا) فعبر عن ترك تضييع الاجر بترك الظلم والمراد انه يدخل من احسن الجنة التي وعد المتقين برحمته (واختلف فى المراد بالقدم) فطريق السلف فى هذا وغيره مشهورة وهو ان تمر كما جاءت ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة مايوهم النقص على الله وخاض كثير من أهل العلم

فى تأويل ذلك فقال المراد اذلال جهنم فانها اذا بالغت فى الطغيان وطلب المزيد اذلها الله فوضعها تحت القدم وليس المراد حقيقة القدم والعرب تستعمل الفاظ الاعطاء فى ضرب الامثال ولاتريد اعيانها كقولهم رغم أنفه وسقط فى يده وقيل المراد بالقدم الفرط السابق أى يضع الله فيها ماقدمه لها من أهل العذاب قال الاسماعيلى القدم قد يكون اسما لما قدم كما يسمى ماخبط من ورق خبطا فالمعني ماقدموا من عمل وقيل المراد بالقدم قدم بعض المخلوقين فالضمير لمخلوق معلوم أو يكون هناك مخلوق اسمه قدم أو المراد بالقدم الاخير لان القدم آخر الاعضاء فيكون المعني حتي يضع الله فى النار آخر أهلها فيها و يكون الضمير للمزيد وقال ابن حبان فى صحيحه بعد اخراجه هذامن الاخبار التى اطلقت بتمثيل المجاورة وذلك ان يوم القيامة يلقى فى النار من الامم والامكنة التى عصى الله فيها فلا تزال تستزيد حتى يضع الرب فيها موضعا من الامكنة المذكورة فتمتلىء لان العرب تطلق القدم على الموضع قال الله تعالى (ان لهم قدم صدق) يريد موضع صدق وقال الداودى المراد بالقدم قدم صدق وهو محمد والاشارة بذلك الى شفاعته وهو المقام المحمود فيخرج من النار من كان فى قلبه شىء من الايمان وتعقب بأن هذا منابذ لنص الحديث لان فيه يضع قدمه بعد ان قالت هل من مزيد والذى قاله مقتضاه انه ينقص منها وصريح الخبر انها تزوى بما يجعل فيها لا بما يخرج منها و يحتمل ان يوجه بأن من يخرج منها يبدل عوضهم من أهل الكفر كما حملوا عليه حديث أبى موسى فى صحيح مسلم يعطى كل مسلم رجلا من اليهود والنصارى فيقال هذا فداؤك من النار فان بعض العلماء قال المراد بذلك انه يقع عند اخراج الموحدين وانه يجعل مكان كل واحد منهم واحدا من الكفار بأن يعظم حتى يسد مكانه ومكان

الذى خرج وحينئذ فالقدم سبب للعظم المذكور فاذا وقع العظم حصل
الملء الذى تطلبه ومن التأويل البعيد قول من قال المراد بالقدم قدم ابليس
واخذه من قوله حتى يضع الجبار فيها قدمه وابليس أول من تكبر فاستحق
ان يسمى متجبرا وجبارا وظهور بعد هذا يغنى عن تكلف الرد عليه وقيل
وضع القدم على الشىء مثل للردع والقمع فكانه قيل يأتيها أمر الله تعالى
فيكفها عن طلب المزيد وقريب منه ماذهب اليه بعض الصوفية من ان
القدم يكنى بها عن صفة الجلال كما يكنى بها عن صفة الجمال وقيل أريد
بذلك تسكين فورتها كما يقال للامر تريد ابطاله وضعته تحت قدمى أو
تحت رجلى وهذان القولان من أحسن التأويلات وأما الرجل المذكورة
فى بعض الروايات المتقدمة فقد قال ابن الجوزى يحتمل ان يراد بالرجل ان
كانت محفوظة الجماعة كما تقول رجل من جراد ومنه ماجاء فى ايوب عليه
السلام انه كان يغتسل عريانا فخر عليه رجل من جراد والتقدير حينئذ
يضع فيها جماعة واضافهم اليه اضافة اختصاص وذكر هذا الاحتمال بعد ان
قال ان الرواية التى جاءت بلفظ الرجل تحريف من بعض الرواة لظنه ان
المراد بالقدم الجارحة فرواها بالمعنى فاخطأ وبالغ ابن فورك فجزم بأن
الرواية بلفظ الرجل غير ثابتة عند أهل النقل وهو مردود لثبوتها
فى الصحيحين وقد أولها غيره بنحو ماتقدم فى القدم وقيل ان الرجل
تستعمل فى الزجر كما تقول وضعته تحت رجلى وقيل ان الرجل تستعمل
فى طلب الشىء على وجه الجد كما تقول قام فى هذا الامر على رجل وقال
أبو الوفاء ابن عقيل تعالى الله عن انه لايعمل أمره فى النار حتى يستعين عليها
بشىء من ذاته أو صفاته وهو القائل للنار كونى بردا وسلاما فمن يأمر نارا
اججها غيره ان تنقلب عن طبعها وهو الاحراق فتنقلب كيف يحتاج فى نار

يوجبها هو الى استعانة و يفهم جوابه مما وقع فى الحديث حيث قال فيه
ولكل واحدة منكما ملؤها فاما النار فذكر الحديث وقال فيه ولا يظلم الله
من خلقه احدا فان فيه اشارة الى ان الجنة يقع امتلاؤها بمن ينشؤهم الله من
اجل ملئها وأما النار فلا ينشىء لها خلقا بل يفعل فيها شيأ عبر عنه بما ذكر
يقتضى لها ان ينضم بعضها الى بعض فتصير ملأى ولا تحتمل مزيد اه ومن
الاحاديث المذكور فيها القدم ما اخرجه الدارقطنى والخطيب عن ابن
عباس رضى الله تعالى عنه قال سئل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن قوله
تعالى (وسع كرسيه السموات والارض) فقال كرسيه موضع قدميه
والعرش لا يقدر قدره وما اخرجه البيهقى وغيره عن أبى موسى الاشعرى
الكرسى موضع القدمين وله اطيط كاطيط الرحل وفى رواية عن عمر
مرفوعا له اطيط كاطيط الرحل الجديد اذا ركب عليه من يثقله ما يفضل
منه أربع أصابع وفى رواية كاطيط الرحل براكبه والباء سببية فالمخلوقات
كلها تئط به أى من أجله اه وحديث ابن عباس رواه جماعة من الاثبات
فوقفوه على ابن عباس ورفعه شجاع بن مخلد الفلاس وهو ثقة لكنه ذكره
العقيلى فى الضعفاء لتفرده برفعه عن غيره من الاثبات وعلى كل حال فمعنى
الحديث ان الكرسى صغير بالاضافة الى العرش كمقدار كرسى يكون
عند سرير قد وضع لقدمى القاعد على السرير وقد قال الضحاك الكرسى
الذى تجعل عليه الملوك أقدامهم ويدل على ان هذا هو المراد ما اخرجه ابن
جرير وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبى ذر أنه سأل النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم عن الكرسى فقال يا أبا ذر ما السموات السبع والارضون
السبع عند الكرسى الا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وان فضل العرش على
الكرسى كفضل الفلاة على تلك الحلقة و يأتى هذا الحديث فى اول بحث

الاستواء وحديث عمر قال ابن الجوزى مختلف فيه جدا ومعنى مايفضل
منه الاأربع أصابع ان كان الضمير راجعا الى الرحل ظاهر وان كان
راجعا الى الكرسى فالمعنى أنه قد ملاه بهيبته وعظمته ويكون هذا ضرب
مثل لقدرعظمة الخالق جل جلاله وماذكره بعض الرواة فيه من تعبيرهم
اذا قعد واذا جلس تبارك وتعالى على الكرسى سمع له اطيط الخ قال
ابن الجوزى هو من تعبيرهم بما يظنونه كما قال القائل ثم استوى على العرش
أى قعد قال وانما قلنا هذا لان الخالق تعالى لايجوزان يوصف بالجلوس
فيفضل ذلك الشيء لان هذه صفة الاجسام ويحتمل ان يكون المعنى ان
العرش منصوب كهيئة الدست أى صدر البيت والكرسى موجود تحته
كهيئة الكرسى الموضوع للملك فى الدنيا يرقى الى الدست عليه ويضع اذا
جلس قدميه عليه وهى جلسة الجبارين فيما شوهدوا ولم يرد فى هيئته حديث
يعول عليه أما انه من الجائزان يكون الحال كذلك والله اعلم بوجه الحكمة
فى خلقه اذ لايصح بحال فى المعقول ان يكون مقرا له ونحن لانعلم الحكمة
فى خلق الذر فكيف نعلم الحكمة فى خلق العرش والكرسى فيجب الايمان
بالورود وتنزيه الرب عن الحلول والاتصال اه ومما جاء فيه ذكر الرجل
مارواه عبيد بن حنين قال بينا انا جالس فى المسجد اذ جاء قتادة ابن النعمان فجلس ثم
تحدث ثم قال انطلق بنا الى ابى سعيد الخدرى فانى قد اخبرت انه قد اشتكى فانطلقنا
حتى دخلنا على ابى سعيد فوجدناه مستلقيا واضعا رجله اليمنى على اليسرى فسلمنا عليه
وجلسنا فرفع قتادة يده الى رجل أبى سعيد الخدرى وقرصها قرصة شديدة
فقال أبو سعيد سبحان الله يا ابن أم أوجعتنى قال ذلك أردت ان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله تعالى لما قضى خلقه استلقى ثم وضع
احدى رجليه على الاخرى ثم قال لاينبغى لاحد من خلقى ان يفعل هذا

قال أبوسعيد لاجرم لاافعله أبدا اه وهذا الخبر رواه البيهقى فى الاسماء والصفات وقال هذاحديث منكر ولم اكتبه الامن هـــذا الوجه وقال عبد الله ابن احمد بن حنبل مارايت هذا الحديث فى دواوين الشريعة المعتمد عليها وأماعبيدبن حنين فقال البخارى لايصح حديثه فى أهل المدينة وفى الحديث علة اخرى وهى ان قتادةبن النعمان مات فى خلافة عمر رضى الله تعالى عنه وعبيدبن حنين مات سنة خمس ومائة وله خمس وسبعون سنة بتقديم السين فى قول الواقدى فتكون روايته عن قتادة منقطعة قال الامام احمد ثم لوصح طريقه احتمل ان يكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حدث به عن بعض أهل الكتاب على طريق الانكار عليهم فلم يفهم قتادة انكاره ومن هذا الفن حديث رويناه ان الزبير سمع رجلا يحدث عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاستمع له الزبير حتى اذا قضى الرجل حديثه قال له الزبير أنت سمعت هذا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال الرجل نعم قال هذا واشباهه مما يمنعان ان نحدث عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قدلعمرى سمعت هذا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانا يومئذ حاضر ولكن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ابتدا بهذا الحديث فحدثناه عن رجل من أهل الكتاب حدثه يومئذ فجئت أنت بعد انقضاء صدر الحديث وذكر الرجل الذى هو من أهل الكتاب فظننت انه من حديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ابن الجوزى وغالب الظن ان الاشارة فى حديث الزبير الى حديث قتادة هذا فان أهل الكتاب قالوا ان الله تعالى لما خلق السموات والارض استراح فنزل قوله تعالى ومامسنامن لغوب فيمكن ان يكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حكى ذلك عنهم ولم يسمع قتادة أول الكلام وقدروى عبدالرحمن بن

احمد فى كتاب السنة قال رأيت الحسن قد وضع رجله اليمنى على شماله وهو قاعد فقلت ياأبا سعيد تكره هذه القعدة فقال قاتل الله اليهود ثم قرأ قوله تعالى (ولقد خلقنا السموات والارض ومابينهما فى ستة ايام ومامسنا من لغوب) فعرفت ماعنى به فامسكت قال ابن الجوزى وانما اشار الحسن الى ماذكرناه عن اليهود وقد صح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأبى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما انهم كانوا يستلقـــون ويضعون رجلا على رجل اه ومنها ماذكره ابن الجوزى قال روت خولة بنت حكيم عن النبي صلي الله تعالى عليه وسلم انه قال أن آخر وطاة وطئها الرحمن بوج اه ووج بتشد الجيم أرض الطائف سميت برجل من العمالقة هو أول من نزلها وهو ابن عبدالجن وهى آخر وقعة أوقعها الله تعـالى بالمشركين على يد رسول الله صلي الله تعالى عليه وسلم سار اليها النبي صلى تعالى عليه وسلم بعد منصرفه من حنين وهذا هو معنى آخر وطاة وطئها الرحمن بوج لانها آخر شدة أوقعها الرحمن على المشركين على يد نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم فالوطاة معناها الشدة ومنه قوله صلي الله تعالي عليه وسلم فى الحديث الصحيح عند البخارى اللهم اشدد وطاتك علي مضر وقول الشاعر

وطئنا وطئا على حنق وطئ المقيد ثابت الهرم

والاصل فى هذا المعنى أن من اراد التشديد علي احد واذلاله وطئه بقدمه فصار كناية عن التشديد والاذاية قال ابن الجوزى قال القاضى ابو يعلى يعنى المشبه المتقدم ذكره غير ممتنع علي اصولنا حمل هذا الخبر على ظاهره وان ذلك معنى بالذات دون الفعل لانا حملنا قوله ينزل و يضع قدمه فى النار على الذات قال وهذا الرجل يشير بأصولهم الى مايوجب التجسيم والانتقال والحركة وهذا مع مايوجب من التشبيه بعيد من اللغة ومعرفه

التواريخ وادلة المعقول وانما اغتر بحديث روى عن كعب أنه قال وج مقدس منه عرج الرب الى السماء ثم قضى خلق الارض وهذا لوصح عن كعب احتمل أن يكون حا كيا عن أهل الكتاب وكان يحكى عنهم كثيرا ولو قدرناه من قوله كان معناه أن ذلك المكان آخر مااستوى من الارض لما خلقت ثم عرج الرب أى عمد الى خلق السماء وهو قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) أى قصد اليها بارادته قصدا سويا بلا صارف يلويه ولا عاطف يثنيه من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلوى على شيء وذكر الراغب أن الاستواء متي عدى بعلى فبمعني الاستيلاء كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) واذا عدى بالى فبمعنى الانتهاء الى الشيء أما بالذات أو بالتدبير وعلى الثانى قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهى دخان) قال ابن الجوزى ويروى عن أبى هريرة أن النبي صلي الله تعالى عليه وسلم قال لما اسرى بى مربى جبريل عليه الصلاة والسلام حتى اتى الصخرة فقال يامحمد من هاهنا عرج ربك الى السماء وهذا رواه بكر بن زياد وكان يضع الحديث عن الثقات وعلي تقدير وجوده فمعناه ماتقدم فى الذى قبله قال ابن الجوزى فان قيل قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما استوى الى السماء أى صعد قلنا صعد أمره اذ لايجوز عليه التغير والانتقال اه قلت ويأتى الكلام فى الاستواء مستوفى فى البحث العاشر قال ابن الجوزى ومن اعجب مارأيت لهم يعنى المشبهين ابا يعلى وجماعته ماذكروه عن ابن ابى شيبة انه قال فى كتاب العرش أن الله تعالى قد اخبرنا انه صار من الارض الى السماء ومن السماء الى العرش فاستوى علي العرش قال ونحن نحمد الله الذى لم يبخس حظنا من المنقولات ولامن المعقولات ونبراء من اقوام شانوا مذهبنا

فعابنا الناس. بكلامهم اه هذا ماقيل فى تأويل القدم والرجل ولنذكر
هنا تمام الكلام على بعض الاحاديث تتميما للفائدة فاقول قال النووى هذا
الحديث يعنى حديث ابى هريرة السابق فى محاجة الجنة والنار على ظاهره
وان الله تعالى يخلق فى الجنة والنار تمييزا يدركان به ويقدران على المراجعة
والاحتجاج ويحتمل أن يكون بلسان الحال وقال المهلب يجوز
أن يكون هذا الخصام حقيقة بأن يخلق الله فيهما حياة وفهما وكلاما والله
قادر علي كل شيء قدير ويجوز أن يكون هذا مجازا كقولهم امتلأ
الحوض وقال قطني والحوض لايتكلم وانما هو عبارة عن امتلائه وانه لو
كان ممن ينطق لقال ذلك وكذا فى قول النار هل من مزيد وقال صاحب
المفهم يجوز أن يخلق الله ذلك القول فيما شاء من اجزاء الجنة والنار لانه
لايشترط عقلا فى الاصوات أن يكون محلها حيا على الراجح ولو سلمنا
الشرط لجاز أن يخلق الله فى بعض اجزائهما الجمادية حياة لاسيما وقد
قال بعض المفسرين فى قوله تعالى وان الدار الاخرة لهى الحيوان
أن كل مافى الجنة حي ويحتمل أن يكون ذلك بلسان الحال والاول
اولي وحاصل اختصاصهما افتخار أحدهما على الاخر بمن يسكنها
فتظن النار انها بمن القي فيها من عظماء الدنيا ابر عند الله من الجنة
وتظن الجنة انها بمن اسكنها من اولياء الله تعالى ابر عند الله فاجيبتا
بانه لافضل لاحداهما علي الاخري من طريق من يسكنهما وفى كلاهما
شائبة شكاية الى ربهما اذ لم تذكر كل واحدة منهما الا مااختصت
به وقد رد الله الامر فى ذلك الى مشيئته وضعفاء الناس وسقطهم بفتحتين
جمع ساقط وهو النازل القدر الذى لايؤبه له وسقط المتاع رديئه المراد
بهم أهل الايمان الذين لم يتفطنوا للشبه ولم يوسوس لهم الشياطين بشيء

من ذلك فهم أهل عقائد صحيحة وايمان ثابت وهم الجمهور واما أهل العلم والمعرفة فهم بالنسبة اليهم قليل وكونهم ساقطون محتقرون انما هو بالنسبة الى ماعند الاكثر من الناس وعند الله تعالى هم العظماء رفعاء الدرجات لكنهم بالنسبة الى ماعند انفسهم لعظمة الله عندهم وخضوعهم له فى غاية التواضع لله تعالى والذلة فى عباده فوصفهم بالضعف والسقط بهذا المعنى صحيح اوالمراد بالحصر فى قول الجنة الاضعفاء الناس الاغلب ولذا قال الداودى يؤخذ من الحديث أن الاشياء توصف بغالبها لان الجنة قد يدخلها غير الضعفاء والنار قديدخلها غير المتكبرين وفى الحديث اتساع الجنة والنار بحيث تسع كل من كان ومن يكون الى يوم القيامة وتحتاج الى زيادة (وأما الساق) فقد جاء فى القرآن غير مضاف اليه تعالى فى قوله (يوم يكشف عن ساق) واخرج الشيخان والنسائى وابن المنذر وابن مردويه عن أبى سعيد قال سمعت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يقول يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد فى الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقا واحدا اه واخرجه البخارى فى حديث الشفاعة الطويل عن ابى سعيد ايضا وفيه فيقول هل بينكم وبينه آيه تعرفونه فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن الخ واخرج اسحاق بن راهويه فى مسنده والطبرانى والدار قطنى فى الرؤية والحاكم وصححه وابن مردويه وغيرهم عن ابن مسعود عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال يجمع الله الناس يوم القيامة وينزل الله فى ظلل من الغمام فينادى مناديا ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذى خلقكم وصوركم ورزقكم أن مولى كل انسان منكم ما كان يعبد فى الدنيا ويتولى البعض ذلك عدلا من ربكم قالو ابلى قال فلينطلق كل انسان منكم الى ما كان

يتولى فى الدنيا ويتمثل لهم ما كانوا يعبدون فى الدنيا و يمثل لمن كان يعبد عيسى عليه السلام شيطان عيسى وكذا يتمثل لمن كان يعبد عزيرا حتى تمثل لهم الشجر والعود والحجر ويبقى أهل الاسلام جثوما فيتمثل لهم الرب عز وجل فيقال لهم مالكم لم تنطلقوا كما انطلق الناس فيقولون أن لنا ربا ما رأيناه بعد فيقول فبم تعرفون ربكم أن رايتموه قالوا بيننا وبينه علامة أن رايناه عرفناه قال وماهي قالوا يكشف عن ساق فيكشف عند ذلك الحديث اه وهذا الحديث مثل الاية ليست فيه اضافة الساق الي الله تعالى انما فيه ساق بالتنكير كما فى الاية وقد قال فى فتح البارى عند الحديث الاول وقع فى هذا الموضع يكشف ربنا عن ساقه وهو من رواية سعيد ابن أبى هلال عن زيد بن أسلم فاخرجها الاسماعيلى كذلك ثم قال فى قوله عن ساقه نكرة ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن اسلم بلفظ يكشف عن ساق قال الاسماعيلى هذه اصح لموافقتها لفظ القران في الجملة لايظن أن الله ذو اعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة المخلوقين تعالى الله عن ذلك ليس كمثله شيء اه قلت اخرج البخارى حديث الشفاعة بطوله في الرقاق عن ابى هريرة ولم يذكر فيه الكشف عن الساق اصلا وانكر سعيد بن جبير اضافة الساق اليه تعالى فيما اخرجه عبد بن حميد وابن المنذر عنه انه سئل عن الاية فغضب غضبا شديدا وقال أن اقواما يزعمون أن الله تعالى يكشف عن ساقه وانما يكشف عن الامر الشديد وعلى كل حال الساق مضاف اليه تعالي أو منكر فى الكشف عنه تأويلات كثيرة قيل كشفها والتشمير عنها مثل في شدة الامر وصعوبة الخطب حتى انه يستعمل بحيث لايتصور ساق بوجه كما في قول حاتم

اخو الحرب أن عضت به الحرب عضها ٭ وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا

وقال الاخر

عجبت من نفسي ومن اشفاقها ٭ ومن طواء الخيل عن ارزاقها
فى سنة قد كشفت عن ساقها ٭ حمراء تبرى اللحم عن عراقها

واصله تشمير المخدرات عن سوقهن فى الهرب فانهن لا يفعلن ذلك الا اذا عظم الخطب واشتد الامر فيذهلن عن الستر بذيل الصيانة والى نحو هذا ذهب مجاهد وابراهيم النخعى وعكرمة وجماعة وقد روى عن ابن عباس ايضا اخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن ابى حاتم والحاكم وصححه والبيهقي فى الاسماء والصفات من طريق عكرمة عنه انه سئل عن ذلك فقال اذا خفى عليكم شيء من القرآن يعنى أو السنة فابتغوه فى الشعر فانه ديوان العرب أما سمعتم قول الشاعر

صبرا عناق انه شرباق ٭ قد سن لى قومك ضرب الاعناق
وقامت الحرب بنا على ساق

والروايات عنه رضى الله تعالى عنه فى هذا المعنى كثيرة وقيل ساق الشيء أصله الذى به قوامه كساق الشجر وساق الانسان والمراد يكشف عن اصل الامر فتظهر حقائق الامور واصولها بحيث تصير عيانا واليه يشير كلام الربيع بن انس فقد أخرج عبد بن حميد عنه انه قال فى ذلك يوم يكشف الغطا ولذا ما اخرجه البيهقي عن ابن عباس ايضا قال حين يكشف الامر وتبدوا الاعمال واخرج أبو يعلى عن أبى موسى مرفوعا فى قوله يوم يكشف عن ساق قال عن نور عظيم فيخرون له سجدا وعند الحاكم عن ابن عباس هو يوم كرب وشدة قال الخطابي فيكون المعنى يكشف عن قدرته التى تنكشف عن الشدة والكرب وقال

ابن فورك معناه مايتجدد للمؤمنين من الفوائد والالطاف وقال المهلب كشف الساق للمؤمنين رحمة ولغيرهم نقمة وقال الخطابى قد يطلق ويراد به النفس ومنه قول علي رضى الله عنه لما قالت الشراة لاحكم الا لله تعالى قال لابد من محاربتهم ولو تلفت ساقي وقيل معنى كشف الساق زوال الخوف والهول الذي غيرهم حتى غابوا عن رؤية عوراتهم فالكشف اذا معناه الرفع والازالة وفى الفخر الرازى فى تفسير هذه الاية يوم يكشف عن ساق جهنم أو عن ساق العرش أو عن ساق ملك مهيب عظيم واللفظ لايدل الا على ساق فاما أن ذلك الساق ساق أى شيء هو فليس فى اللفظ مايدل عليه واما ماروراه أبو يعلى البغدادى المشبه عن ابن مسعود انه قال يكشف عن ساقه اليمنى فتضيء من نور ساقه الارض فقد قال فيه ابن الجوزى أن اسناده لابن مسعود كذب لانه محال ولا تثبت لله تعالى صفة بمثل هذه الخرافات ولا توصف ذاته بنور شعاعى تضيء به الارض واحتجاجه بالاضافة ليس بشيء لانه اذا كشف عن شدته فقد كشف عن ساقه اه وفى حديث الساق هذا ذكر الصورة والاتيان من المتشابه ويأتى الكلام عليهما أن شاء الله تعالى فى بحث الصورة اه

(البحث الخامس فى الشيء والذات والجنب) اما لفظ الشيء فقد جاء اطلاقه على الله تعالى فى القرآن والحديث اما القرآن فقد قال الله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) قال البخارى فى جامعه باب قل أى شيء أكبر شهادة قل الله فسمي الله تعالى نفسه شيئا وسمي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن شيئا وهو صفة من صفات الله وقال (كل شيء هالك الا وجهه) فاقول قبل تقرير الآيتين وجلب الاحاديث (اعلم أن الشيء عند أهل

السنة) يطلق على الموجود كما قال صاحب الاضاءة وغيره

ويطلق الشيء على الموجود ۞ لاغيره فى المذهب المحمود

فالجمهور من أهل السنة على أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم وان المعدوم ليس بشيء فقد قالوا مامن شأنه أن يعلم إما ان يكون متحققا فى الخارج وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا واسطة بينهما وذهب بعض الاشاعرة وهو أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين فى قوله الاول وبعض المعتزلة الى ان الواسطة بين الموجود والمعدوم امر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شأنه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق فى الخارج اصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم او يكون له تحقق فى الخارج باعتبار نفسه لابتبعية الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره وهو الحال فهذا التقسيم مبنيء عن الواسطة وهي الحال وعرفوا الحال بانه صفة لموجود لاموجودة ولامعدومة فقوله صفة يخرج الذات لانها لاتكون حالا وقوله لموجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله لاموجودة يخرج الاعراض لانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال وقوله ولامعدومة يخرج السلوب التى يتصف بها الموجود فانها معدومات لااحوال وذهب أكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء ومتحقق فى الخارج اه فقد بان لك ان أهل السنة متفقون على أن كل موجود يطلق عليه شيء وربنا تبارك وتعالى ذات موجودة قديمة متصفة بصفات الكمال منزهة عن صفات النقائص فاطلاق شيء عليها مما لايقول أحد بخلافه لامن أهل السنة ولامن أهل الاعتزال الاماقيل عن الجهمية من انهم يمنعون اطلاق شيء على الله تعالى ويقولون ان الشيء اسم للحادث والاماقيل عن هشام من انه اسم للجسم

واحتجت الجهمية فى منع اطلاق الشىء عليه بقوله تعالى (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بهـا) فقالوا لا يطلق عليه الا مادل على صفة من صفات الكمال والشىء ليس كذلك والجهمية يمنعون اطلاق كل صفة من الصفات التى تطلق على المخلوقات كالسميع والبصير والمتكلم على الله تعالى كما مر فى المقدمة فى حقيقة التوحيد فلا عبرة بكلامهم ولا دليل لهم فى الآية التى استدلوا بهـا لان الدعاء فى الآية أما بمعـنى التسمية أى فسموه بها ولا تسموه بمـا لم يسم به نفسه أو بمعنى النداء أى نادوه بها وليس اطلاق لفظ شىء عليه داخلا فى معنى التسمية فلم يقل أحد انه اسم من اسمـائه تعالى ولا داخلا فى النداء واذا قلنا ان اطلاق لفظ شىء عليه داخل فى التسمية فالجواب ان التسمية متوقفة على ماورد من الشارع التسمية به واطلاق لفظ الشىء عليه ورد فى الآيتين المتقدمتين ويأتى فى الاحاديث وتقرير وجه الاستدلال بالآية الاولى هو ان أى كلمة يراد بها بعض ماتضاف اليه فاذا كانت استفهامية كان جوابها مسمى باسم ما اضيفت اليه وقوله قل الله جواب أى الله أكبر شهادة فالله مبتدا محذوف أو الجلالة خبر مبتدا محذوف اى ذلك الشىء هو الله فعلى هذا يصح اطلاق شىء على الله وذلك لان الشىء اسم للوجود ولا يطلق على المعدوم كما مر والله تعالى موجود فيكون شيئا ولذلك نقول الله تعالى شيئا لا كالاشياء وتقرير الاستدلال بالآية الاخيرة ينبنى على ان الاستثناء فيها متصل فانه يقتضى اندراج المستثنى فى المستثنى منه وهو الراجح والاصل فيكون لفظ شىء مطلقا على الله تعالى وقيل ان الاستثناء منقطع والتقدير لـكن هو سبحانه لا يهلك واعلم أن الشىء يساوى الموجود لغة وعرفا واما قولهم فلان ليس بشىء فهو على طريق المبالغة فى الذم فلذلك وصفه بصفة المعدوم وأشار ابن بطال الى ان

البخاري انتزع هذه الترجمة من كلام عبد العزيز بن يحيي المكى فانه قال فى كتاب الحيدة سمى الله تعالى نفسه شيئا اثباتا لوجوده ونفيا للعدم عنه وكذا اجرى على كلامه ماأجراه على نفسه ولم يجعل لفظ شيء من اسمائه بل دل على نفسه أنه شيء تكذيبا للدهرية ومنكرى الالهية من الامم وسبق فى علمه أنه سيكون من يلحد فى اسمائه ويلبس على خلقه ويدخل كلامه فى الاشياء المخلوقة ثم وصف كلامه بما وصف به نفسه فقال وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء وقال تعالى أو قال اوحى الى ولم يوح اليه شيء فدل على كلامه بما دل على نفسه ليعلم أن كلامه صفة صفات ذاته فكل صفة من تسمى شيئا يعنى أنها موجودة وحكى ابن بطال ايضا أن فى هذه الايات ردا على من زعم انه لايجوز أن يطلق على الله شيء كما صرح به عبد الله الناشيء المتكلم وغيره وردا على من زعم أن المعدوم شيء وقد اطبق العلماء على أن لفظ شيء يقتضى اثبات موجود وعلى أن لفظ لاشيء يقتضى نفى موجود الا ما تقدم من اطلاقهم ليس بشيء فى الذم فأنه من طريق المجاز اه (قلت) دليل المعتزلة على أن المعدوم الممكن شيء هو قوله تعالى (ولاتقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله) وقوله تعالى (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والجواب عن هذا أن اطلاق شيء فى الآيتين من باب المجاز المرسل باعتبار مايؤل اليه بدليل قوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) فنفى عنه الشيئية قبل خلقه فدل ذلك على أن اطلاقه عليه فى الآيتين من باب المجاز وبدليل اطلاقه على الممتنع الذى لايجوزون هم اطلاقه عليه فيما أخرجه الطبرانى عن ام سلمة انها سمعت رسول الله صلى الله تعالى

عليه وسلم وقد سأله رجل فقال انى لاحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لاحبطت
اجرى يقول لا يلقى ذلك الا مؤمن اه وروى نحوه عن معاذ بن جبل اه ففى
هذا الحديث اطلاق الشيء على الممتنع الذى لا يجوز للانسان ان ينطق به فدل
ذلك على ان اطلاقه على غير الموجود من باب المجاز اه وقول
البخارى وسمى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القرءان شيئا يشير به الى ما
اخرجه هو عن سهل بن سعد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لرجل امعك
من القرءان شيء قال نعم سورة كذا وسورة كذا لسور سماها الحديث
الطويل فى قصة الواهبة نفسها وتوجيه كلامه هو ان بعض القرءان قرءان وقد
سماه النبي صلى الله تعالي عليه وسلم شيئا اه واخرج البخارى عن عمران
بن حصين قال دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلقت ناقتى
بالباب فاتاه ناس من بنى تميم الى ان قال قالوا قبلنا يارسول الله قالوا جئنا
نسألك عن هذا الامر قال كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء
الخ هذه روايته عنه فى بدء الخلق واخرجه عنه فى التوحيد بلفظ كان الله
ولم يكن شيء قبله وفى رواية ابى معاوية عند الاسماعيلى كان الله قبل كل
شيء وهو بمعنى كان الله ولا شيء معه وفى جميع روايات هذا الحديث
التصريح باطلاق لفظ شيء عليه تعالى قال فى الفتح والقصة متحدة فاقتضى
ذلك ان الرواية وقعت بالمعنى ولعل راويها اخذها من قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم فى حديث ابن عباس انت الاول فليس قبلك شيء ورواية بدء
الخلق ورواية ابى معاويه اصرح فى الرد على من اثبت حوادث لا اول لها
من رواية التوحيد قال فى الفتح فى كتاب التوحيد وهى من مستبشع
المسائل المنسوبة لابن تيمية ووقفت فى كلام له على هذا الحديث يرجح
الرواية التي فى التوحيد على غيرها مع ان قضية الجمع بين الروايتين تقتضى

حمل هذه علي التى فى بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم علي الترجيح بالاتفاق اه قلت انما كان الجمع يقتضى ذلك لموافقة الروايات الاخر لرواية بدء الخلق ولانها سالمة من الايهام الذى يتمسك به اهل الزيغ من وجود حوادث لااول لها وقوله ووقفت فى كلام الخ اشارة منه الى تصحيح ما ينسب اليه من قوله بحوادث لااول لها اذلولا قوله بذلك ما خرج عن الجمع الذى هو الاصل الى الترجيح ورجح غير مرجح لايهامه مايناسب زيغه وقوله ان هذه من مستبشع المسائل المنسوبة اليه هذه خفيفة والنسبة لما يروى عنه مما هو ابشع واقبح اه وفى الحديث دلالة علي انه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لان كل ذلك غير الله تعالى ويكون قوله وكان عرشه على الماء معناه انه خلق الماء سابقا ثم خلق العرش على الماء وقد وقع فى قصة نافع بن زيد الحميرى بلفظ كان عرشه على الماء ثم خلق القلم فقال اكتب ماهو كائن ثم خلق السموات والارض ومافيهن فصرح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش اه وقال الطيبى لفظة كان فى الموضعين بحسب حال مدخولها فالمراد بالاول الازلية والقدم وبالثانى الحدوث بعد العدم ثم قال فالحاصل ان عطف قوله وكان عرشه على الماء على قوله كان الله من باب الاخبار عن حصول الجملتين فى الوجود وتفويض الترتيب الى الذهن فالواو فيه بمنزلة ثم وقال الكرمانى قوله وكان عرشه على الماء معطوف على قوله كان الله ولايلزم منه المعية إذ اللازم من الواو العاطفة الاجتماع فى اصل الثبوت وان كان هناك تقديم وتأخير قال غيره ومن ثم جاء قوله ولم يكن شيء غيره لنفى توهم المعية وقال الراغب كان عبارة عما مضى من الزمان لكنها فى كثير من وصف الله تعالى تنبيء عن معنى الازلية كقوله تعالى (وكان الله بكل

شيء عليما) قال وما استعمل فى وصف شيء متعلقا بوصف له هو موجود فيه فالتنبيه على ان ذلك الوصف لازم له أو قليل الانفكاك عنه كقوله تعالى (وكان الشيطان لربه كفورا) وقوله تعالى (وكان الانسان كفورا) واذا استعمل فى الزمن الماضى جاز أن يكون المستعمل على حاله وجاز أن يكون قد تغير نحو كان فلان كذا ثم صار كذا اه هذا ماقيل فى اطلاق لفظ الشيء عليه تعالى (وأما الذات) فليس لها ذكر فى القرآن وقد قال البخارى باب مايذكر فى الذات والنعوت وأسامى الله عز وجل وأورد فى ذلك حديث أبى هريرة قال بعث رسول الله صلى الله تعالى وسلم عشرة فيهم حبيب الانصارى فاخبرنى عبيد الله بن عياض ان ابنة الحارث اخبرته انهم حين اجتمعوا استعار منها موسى يستحد بها فلما خرجوا من الحرم ليقتلوه قال حبيب الانصارى

ولست ابالى حين اقتل مسلما ۞ على أى شق كان لله مصرعى

وذلك فى ذات الاله وان يشا ۞ يبارك على أوصال شلو ممزع

فقتله ابن الحارث فاخبر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اصحابه خبرهم يوم اصيبوا اه قال البخارى مستدلا بالحديث على جواز اطلاق الذات على الله تعالى قال حبيب وذلك فى ذات الاله فذكر الذات باسمه تعالى أى متلبسا باسم الله أو ذكر حقيقة الله بلفظ الذات قاله الكرمانى قال فى الفتح وظاهر لفظه ان مراده اضاف لفظ الذات الى اسم الله تعالى وسمعه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فلم ينكره فكان جائزا واعترض الشيخ تقى الدين السبكى بان قوله فى ذات الاله ليس فيه دلالة على الترجمة لانه لم يرد بالذات الحقيقة التى هى مراد البخارى وانما مراده وذلك فى طاعة الله أو فى سبيل الله وقد يجاب بان غرضه جواز اطلاق الذات فى الجملة

وقد ترجم البيهقى فى الاسماء والصفات ماجاء فى الذات وأورد فيه حديث أبى هريرة المتفق عليه فى قوله لم يكذب ابراهيم عليه الصلاة والسلام الا ثلاث كذبات اثنتين منهن فى ذات الاله عز وجل قوله انى سقيم وقوله (بل فعله كبيرهم هذا) الخ وقال شراح الحديث انما خصهما بذلك لان قصة سارة وان كانت ايضا فى ذات الله لكن تضمنت حظا لنفسه ونفعا له بخلاف الاثنتين المذكورتين فانهما فى ذات الله محضا وقد وقع فى رواية هشام بن حسان ان ابراهيم لم يكذب قط الا ثلاث كذبات كل ذلك فى الله وفى حديث ابن عباس عند احمد والله ان جادل بهن الا عن دين الله وأورد البيهقى ايضا حديث الباب المذكور وحديث ابن عباس تفكروا فى كل شيء ولا تفكروا فى ذات الله موقوف وسنده جيد كذا قال فى الفتح خلافا لما فى تمييز الطيب من الخبيث من ان اسانيده ضعيفة وأورد أيضا حديث أبى الدرداء لاتفقه كل الفقه حتى تمقت الناس فى ذات الله ورجاله ثقات الا أنه منقطع قال فى الفتح ولفظ ذات فى الاحاديث المذكورة بمعنى من اجل أو بمعنى حق ومثله قول حسان

وان اخا الاحقاف اذاقام فيهم ٭ يجاهد فى ذات الاله ويعدل

والذى يظهر ان المراد جواز اطلاق لفظ ذات لا بالمعنى الذى احدثه المتكلمون ولكنه غير مردود اذا عرف أن المراد به النفس لثبوت لفظ النفس فى الكتاب العزيز وقال الراغب الذات هي تأنيث ذو وهى كلمة يتوصل بها الى الوصف باسماء الاجناس والانواع وتضاف الى الظاهر دون المضمر وتثنى وتجمع ولا يستعمل شىء منها الا مضافا وقد استعاروا لفظ الذات لعين الشىء واستعملوها مفردة ومضافة وادخلوا عليها الالف واللام وأجروها مجرى النفس والخاصة وليس ذلك من كلام العرب وقال عياض ذات

الشيء نفسه وحقيقته وقد استعمل أهل الكلام الذات بالالف واللام وغلطهم اكثر النحاة وجوزه بعضهم لانها ترد بمعنى النفس وحقيقة الشيء وجاء في الشعر لكنه شاذ واستعمال البخاري لها دال على أن المراد بها نفس الشيء على طريقة المتكلمين في حق الله تعالى ففرق بين النعوت والذات وقال ابن برهان اطلاق المتكلمين الذات في حق الله تعالى من جهلهم لان ذات تأنيث ذو وهو جلت عظمته لا يصح له الحاق تاء التأنيث ولهذا امتنع ان يقال له علامة وان كان أعلم العالمين وقولهم الصفات الذاتية جهل منهم لان النسب الى ذات ذوي وقال التاج الكندي في الرد على الخطيب بن نباتة في قوله كنه ذاته ذات بمعنى صاحبة تأنيث ذو وليس لها في اللغة مدلول غير ذلك واطلاق المتكلمين وغيرهم الذات بمعنى النفس خطأ عند المحققين وتعقب بان الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة أما اذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت بمعنى الاسمية فلا محذور لقوله تعالى (انه عليم بذات الصدور) أي بنفس الصدور وقد حكى المطرزي كل ذات شيء وليس كل شيء ذات وأنشد أبو الحسين بن فارس

فنعم ابن عم القوم في ذات ماله ٭ اذا كان بعض القوم في ماله وفر

ويحتمل ان تكون ذات هنا مقحمة كما في قولهم ذات ليلة وقال النووي في تهذيبه وأما قولهم أي الفقهاء في باب الايمان فان حلف بصفة من صفات الذات وقول المهذب اللون كالسواد والبياض اعراض تحل الذات فمرادهم بالذات الحقيقة وهو اصلاح المتكلمين وقد انكره بعض الادباء وقال لا يعرف في لغة العرب ذات بمعنى حقيقة قال وهذا الانكار منكر فقد قال الواحدي في قوله تعالى (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم) قال ثعلب أي الحالة التي بينكم فالتأنيث عنده للحالة وقال الزجاج معنى ذات

حقيقة والمراد بالبين الوصل فالتقدير فاصلحوا حقيقة وصلكم قال فذات عنده بمعنى النفس وقال غيره ذات هنا كناية عن المنازعة فامروا بالموافقة اه وأخرج البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال خير نساء ركبن الابل نساء قريش احناه على ولد وارعاه على زوج في ذات يده اه قال قاسم بن ثابت ذات يد وذات بيننا ونحو ذلك صفة لمحذوف مؤنث يعني الحال التي هي بينهم والمراد بذات يده ماله ومكسبه وأما قولهم لقيته ذات يوم فالمراد لقاة أو مرة فلما حذف الموصوف وبقيت الصفة صارت كالحال اه فقد بان مما ذكر أن ذات عند المتكلمين بمعنى النفس وأنها وردت في لغة العرب بذلك المعنى ندورا وأنها وردت في لغتهم كثيرا خارجة عن معناها الاصلي الذي هو صاحبة وهذا يرجح ماذهب اليه البخاري من أن الذات معناها الحقيقة اه لكن قد اتفق المحققون (على أن حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق) وذهب بعض أهل الكلام الى انها من حيث انها ذات مساوية لسائر الذوات وانما تمتاز عنها بالصفات التي تختص بها كوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وتعقب بان الاشياء المتساوية في تمام الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منها مايصح على الاخر فيلزم من دعوى التساوي المحال وبان أصل ما ذكروه قياس الشاهد على الغائب وهو أصل كل خبط والصواب الامساك عن امثال هذه المباحث والتفويض الى الله تعالى في جميعها والاكتفاء بالايمان بكل ما أوجب الله في كتابه أو على لسان نبيه اثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الاجمال وبالله تعالى التوفيق اه (وأما الجنب) فقد جاء في القرآن في قوله تعالى (على مافرطت في جنب الله) وأجمع المسلمون على ان هذه الآية لايمكن ابقاء الكلام فيها على حقيقته لتنزهه عز وجل عن الجنب بالمعنى الحقيقي واختلف العلماء

فى تأويله قال الراغب اصل الجنب الجارحة ثم يستعار للناحية والجهة التى تليها كعادتهم فى استعارة سائر الجوارح لذلك نحو اليمين والشمال والمراد هنا الجهة مجازا أو الكلام على حذف مضاف أى فى جنب طاعة الله والتفريط فى جهة الطاعة كناية عن التفريط فى الطاعة نفسها لان من ضيع جهة ضيع ما فيها بطريق الاولى الابلغ لكونه بطريق برهانى كقول زياد الاعجم

ان السماحة والمروءة والندى ٭ فى قبة ضربت على ابن الحشرج

وقد قال الزمخشرى الجنب الجانب يقال انا فى جنب فلان وجانبه وناحيته وفلان لين الجنب والجانب ثم قالوا فرط فى جنبه أو فى جانبه يريدون فى جنبه أى في حقه تعالى أى ما يحق له سبحانه ويلزم وهو طاعته عز وجل وعلى هذا قول سابق البربرى

أما تتقين الله فى جنب عاشق ٭ له كبد حرى عليك تقطع

أى في حق وقال العلامة القاسمى أى في جانب أمره ونهيه اذ لم أتبع أحسن ما انزل وقال الامام سمى الجنب جنبا لانه جانب من جوانب الشىء والشىء الذى يكون من لوازم الشىء وتوابعه يكون كأنه جند من جنوده وجانب من جوانبه فلما حصلت المشابهة بين الجنب الذى هو العضو وبين ما يكون لازما للشىء وتابعا له لاجرم حسن اطلاق الجنب على الحق والامر والطاعة وقول ابن عباس يريد على ما ضيعت من ثواب الله ومقاتل على ما ضيعت من ذكر الله ومجاهد والسدى على ما فرطت فى أمر الله والحسن فى طاعة الله وسعيد بن جبير في حق الله بيان لحاصل المعنى وقيل الجنب مجاز عن الذات كالجانب وضعف بان الجنب لا يليق اطلاقه عليه تعالي ولو مجازا وقال ابن الجوزى فى جنب الله أى في طاعته وأمره لان التفريط لا يقع في ذاته وأما الجنب المعهود من ذى الجوارح فلا يقع

فيه تفريط وقال ابن حامد نؤمن بان لله تعالى جنبا بهذه الاية قال ابن الجوزى فواعجبا من عدم العقول اذا لم يتهيا التفريط فى جنب مخلوق فكيف يتهيؤ فى صفة الخالق جل جلاله وأنشد ثعلبة ٭ خليلى كفا واذكر الله فى جنبي ٭ أى فى أمرى وقال الالوسى لم أقف على عد أحد من السلف اياه من الصفات السمعية ولا يعول على ما فى المواقف وعلى فرض العد كلامهم فيها شهير وهم مجمعون على التنزيه سبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقد مر قول ابن دقيق العيد نقول فى الصفات المشكلة انها حق وصدق على المعنى الذى اراده الله تعالى ومن تأولها نظرنا فان كان تأويله قريبا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه وان كان بعيدا توقفنا عنه ورجعنا الى التصديق مع التنزيه وما كان منها معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله على ما فرطت فى جنب الله فان المراد به فى استعمالهم الشائع حق الله فلا يتوقف فى حمله عليه الخ مامر فقد صرح بان الجنب حمله على الحق شائع فى كلام العرب لا يتوقف على شيء اه هذا ما قيل فى الجنب اه

(البحث السادس فى الشخص والغيرة والصورة والاتيان)

اما لفظ الشخص فقد جاء فى حديث المغيرة بن شعبة اخرجه مسلم عنه من طريق القواريرى وأبى كامل وزائدة وأخرجه البخاري من طريق عبيد الله بن عمر والرقى بصورة التعليق ووصله عنه الدارمى وأبو عوانه فى صحيحه ولفظ الحديث قال المغيرة قال سعد بن عبادة لو رأيت رجلا مع امرأتى لضربته بالسيف غير مصفح فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال تعجبون من غيرة سعد والله لأنا أغير منه والله أغير منى ولا شخص أغير من الله ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر

منها وما بطن ولا أحد احب اليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث المنذرين والمبشرين ولا أحد أحب اليه المدحة من الله ومن أجل ذلك وعد الله الجنة اه وأكثر الروايات لا أحد أغير من الله قال ابن بطال اجمعت الامة على ان الله تعالى لا يجوز أن يوصف بانه شخص لان التوقيف لم يرد به وقد منعت منه المجسمة مع قولهم أنه جسم لا كالاجسام قال فى الفتح كذا قال والمنقول عنهم خلاف ماقال وقال الاسماعيلي ليس فى قوله لاشخص اغير من الله اثبات ان الله شخص بل هو كما جاء ما خلق الله أعظم من آية الكرسى فانه ليس فيه اثبات ان آية الكرسى مخلوقة بل المراد انها أعظم المخلوقات وهو كما يقول من يصف امرأة كاملة الفضل حسنة الخلق ما فى الناس رجل يشبهها يريد تفضيلها على الرجال لا انها رجل وقال ابن بطال اختلف الفاظ هذا الحديث فلم يختلف فى حديث ابن مسعود أنه بلفظ لا أحد فظهر أن لفظ شخص جاء موضع أحد فكانه من تصرف الراوى ثم قال على أنه من باب المستثنى من غير جنسه كقوله تعالى ومالهم به من علم الا اتباع الظن وليس الظن من نوع العلم فالتقدير أن الاشخاص الموصوفة بالغيرة لا تبلغ غيرتها وان تناهت غيرة الله تعالى وان لم يكن شخصا بوجه وأما الخطابى فبنى على أن هذا التركيب يقتضى اثبات هذا الوصف لله تعالى فبالغ في الانكار وتخطئة الراوى فقال اطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز لان الشخص لا يكون الا جسما مؤلفا فخليق ان لا تكون هذه اللفظة صحيحة وأن تكون تصحيفا من الراوى ودليل ذلك أن أبا عوانة روى هذا الخبر عن عبد الملك ولم يذكرها ووقع في حديث أبي هريرة وأسماء بنت أبى بكر بلفظ شيء والشيء والشخص فى الوزن سواء فمن لم يمعن في الاستماع لم يأمن الوهم

وليس كل من الرواة يراعي لفظ الحديث حتى لايتعداه (بل كثير منهم يحدث بالمعنى) وليس كلهم فهما بل كلام بعضهم جفا وتعجرف فلعل لفظ شخص جرى على هذا السبيل ان لم يكن غلطا من قبيل التصحيف السمعي قال ثم ان عبيد الله بن عمرو انفرد عن عبد الملك فلم يتابع عليه واعتوره الفساد من هذه الاوجه وقد تلقي هذا منه ابن فورك فقال لفظ الشخص غير ثابت من طريق السند فان صح فبيانه فى الحديث الاخر وهو قوله لاأحد فاستعمل الراوى لفظ شخص موضع أحد قال وانما منعنا من اطلاق لفظ الشخص امور أحدها أن اللفظ لم يثبت من طريق السمع والثانى الاجماع على المنع منه والثالث أن معناه الجسم المؤلف المركب اه قال فى الفتح وطعن الخطابى ومن تبعه فى السند مبني على تفرد عبيد الله بن عمرو به وليس كذلك كما تقدم قال وكلامه ظاهر فى أنه لم يراجع صحيح مسلم ولاغيره من الكتب التى وقع فيها هذا اللفظ من غير رواية عبيد الله بن عمرو ورد الروايات الصحيحة والطعن فى ائمة الحديث الضابطين مع امكان توجيه مارووا من الامور التى أقدم عليها كثير من غير أهل الحديث وهو يقتضى قصور فهم من فعل ذلك منهم ومن ثم قال الكرمانى لا حاجة لتخطئة الرواة الثقاه بل حكم هذا حكم سائر المتشابه أما التفويض وأما التأويل وقال عياض بعد أن ذكر معنى قوله (ولا أحد أحب اليه العذر من الله) أنه قدم الاعذار والانذار قبل أخذهم بالعقوبة وعلى هذا لا يكون فى ذكر الشخص مايشكل اه قال فى الفتح كذا قال ولم يتجه نفى الاشكال بما ذكر ثم قال ويجوز أن يكون لفظ الشخص وقع تجوزا من شيء أو واحد كما يجوز اطلاق الشخص على غير الله وقد يكون المراد بالشخص المرتفع لان الشخص هو ماظهر وشخص وارتفع فيكون

المعنى لامرتفع أرفع من الله لقوله لامتعالى أعلى من الله قال ويحتمل أن
يكون المعنى لاينبغي لشخص أن يكون أغير من الله تعالي وهو مع ذلك لم
يعجل ولايبادر بعقوبةعبده لارتكابه مانهاه عنه بل حذره وأنذره وأعذر
اليه وأمهله فينبغي أن يتأدب بادبه ويقف عند أمره ونهيه وبهذا تظهر مناسبة
تعقبه بقوله ولاأحد أحب اليه العذر من الله وقال القرطبي أصل وضع
الشخص في اللغة لجرم الانسان وجسمه يقال شخص فلان وجسمانه
واستعمل في كل شيء ظاهر يقال شخص الشيء اذاظهر وهذا المعني محال
على الله تعالى فوجب تأويله فقيل معناه لامرتفع وقيل لاشيء وهوأشبه
من الاول وأوضح منه لا أحد أولاموجود وقد ثبت في الرواية الاخرى
لاأحد وكان لفظ الشخص اطلق مبالغة في اثبات ايمان من يتعذر على
فهمه موجود لا يشبه شيئا من الموجودات لئلا يفضى به ذلك الي النفي
والتعطيل وهو نحوقوله صلى الله عليه وسلم للجارية أين الله قالت في السماء
فحكم بايمانها مخافة أن تقع في التعطيل لقصور فهمها عما ينبغى له من تنزيهه
عما يقتضى التشبيه تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا ولاجل عدم وضوح
اطلاق الشخص علي الله تعالي لم يفصح البخارى باطلاق الشخص عليه تعالى
كما فعل فى شيء المار بل أورد ذلك على طريق الاحتمال فقال باب قول النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم لاشخص أغير من الله اه هذا ماقيل فى تأويل لفظ
الشخص ولنلم بشيء من معانى الحديث فقوله لاأحد أحب اليه العذر من الله
ومن أجل ذلك بعث المنذرين والمبشرين يعنى الرسل قال ابن بطال هو من
قوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) فالعذر فى
هذا الحديث التوبة والانابة وقال القاضى عياض المعنى بعث المرسلين للاعذار
والانذار لخلقه قبل أخذهم بالعقوبة وهو كقوله تعالى. (لئلا يكون للناس

على الله حجة بعد الرسل) وحكى القرطبي في المفهم قال انما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا أحد أحب اليه العذر من الله بعد قوله لا أحد أغير من الله منبها لسعد بن عبادة على أن الصواب خلاف ما ذهب اليه ورادعا له عن الاقدام على قتل من يجده مع امرأته فكأنه قال اذا كان الله مع كونه أشد غيرة منك يحب الاعذار ولا يؤاخذ الا بعد الحجة فكيف تقدم أنت على القتل في تلك الحالة وقوله ولا أحد أحب اليه المدحة من الله المدحة بكسر الميم مع التاء وبفتحها مع حذفها والمدح الثناء بذكر أوصاف الكمال والافضال قال ابن بطال اراد به المدح من عباده بطاعته وتنزيهه عما لا يليق به والثناء عليه بنعمه ليجازيهم على ذلك وقال القرطبي ذكر المدح مقرونا بالغيرة والعذر تنبيها لسعد على أن لا يعمل بمقتضى غيرته ولا يعجل بل يتأنى ويترفق ويتثبت حتى يحصل على وجه الصواب فينال كمال الثناء والمدح والثواب لايثاره الحق وقمع نفسه وغلبتها عند هيجانها وهو نحو قوله الشديد من يملك نفسه عند الغضب حديث صحيح متفق عليه وقال عياض معني قوله وعد الجنة أنه لما وعد بها ورغب فيها كثر السؤال لها والطلب اليه والثناء عليه قال (ولا يحتج بهذا على جواز استجلاب الانسان الثناء على نفسه) فانه مذموم ومنهى عنه بخلاف حبه له في قلبه اذا لم يجد من ذلك بدا فانه لا يذم بذلك فالله سبحانه مستحق للمدح بكماله والنقص للعبد لازم ولو استحق المدح من جهة ما لكن المدح يفسد قلبه ويعظمه في نفسه حتى يحتقر غيره ولهذا جاء احثوا في وجوه المداحين التراب حديث صحيح أخرجه مسلم اه (قلت) ذكر في فتح الباري هذا البحث هنا واقتصر فيه على كلام القاضي عياض وفيه بحث طويل وانا اذكر حاصله ان شاء الله تعالى فقد أخرج البخاري في كتاب

الادب عن أبي موسى قال سمع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رجلا يثنى
على رجل ويطريه فى المدحة فقال أهلكتم أو قطعتم ظهر الرجل وأخرج
أيضا عن أبي بكرة أن رجلا ذكر عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاثنى
عليه رجل خيرا فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويحك قطعت عنق
صاحبك يقوله مرارا ان كان أحدكم مادحا لامحالة فليقل أحسب كذا وكذا
ان كان يرى انه كذلك والله حسيبه اه قال ابن بطال حاصل النهى ان من
أفرط فى مدح آخر بما ليس فيه لم يأمن على الممدوح العجب لظنه أنه بتلك
المنزلة فربما ضيع العمل والازدياد من الخير اتكالا على ماوصف به
ولذلك تأول العلماء فى حديث المقداد عند مسلم احثوا فى وجوه المداحين
التراب ان المراد من يمدح الناس فى وجوههم بالباطل وأما من مدح بما
فيه فلا يدخل فى النهي فقد مدح صلى الله تعالى عليه وسلم فى الشعر
والخطب والمخاطبة ولم يحث فى وجه مادحه ترابا وعلى هذا يحمل ما أخرجه
ابن ماجه واحمد من حديث معاوية سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يقول اياكم والتمادح فانه الذبح وأخرجه البيهقى بلفظ اياكم والمدح الخ
قال وللعلماء فى حديث مسلم هذا خمسة أقوال (أحدها) هذا وهو حمله
على ظاهره واستعمله المقداد راوى الحديث (والثانى) الخيبة والحرمان
كقولهم لمن رجع خائبا رجع وكفه مملوءة ترابا (والثالث) قولوا له بفيك
التراب والعرب تستعمل ذلك لمن تكره قوله (والرابع) ان ذلك يتعلق
بالممدوح كان يأخذ ترابا فيبذره بين يديه يتذكر بذلك مصيره اليه فلا
يطغى بالمدح الذى سمعه (والخامس) المراد بحثو التراب فى وجه المادح
اعطاؤه ما طلب لان كل الذى فوق التراب تراب وبهذا جزم البيضاوي

وقال شبه الاعطاء بالحثى على سبيل الترشيح والمبالغة فى التقليل والاستهانة
قال الطيبي ويحتمل أن يراد دفعه عنه وقطع لسانه عن عرضه بما يرضيه
من الرضخ والدافع قد يدفع خصمه بحثى التراب على وجهه استهانة به
(وأما مامدح به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) فقد أرشد مادحيه الى ما يجوز
من ذلك بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تطروني كما اطرت النصارى
عيسى ابن مريم الحديث وقد ضبط العلماء المبالغة الجائزة من المبالغة الممنوعه
بأن الجائزة يصحبها شرط أو تقريب والممنوعه بخلافها ويستثنى من ذلك
ما جاء عن المعصوم فانه لا يحتاج الى قيد كالالفاظ التى وصف بها النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم بعض الصحابة مثل قوله لعبد الله بن عمر نعم
العبد وغير ذلك وقال الغزالي فى الاحياء آفة المدح فى المادح انه قد يكذب
وقد يرائى الممدوح بمدحه ولا سيما ان كان فاسقا أو ظالما فقد جاء فى
حديث أنس رفعه اذا مدح الفاسق غضب الرب أخرجه ابو يعلي وابن
أبي الدنيا بسند فيه ضعف وقد يقول مالا يتحققه مما لا سبيل له الى الاطلاع
عليه ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فليقل أحسب وذلك كقوله أنه
ورع ومتق وزاهد بخلاف مالو قال رأيته يصلي أو يحج أو يزكى فانه يمكنه
الاطلاع على ذلك ولكن تبقى الآفة على الممدوح فانه لا يأمن أن يحدث
فيه المدح كبرا أو إعجابا أو يكله على ماشهره به المادح فيفتر عن العمل لان
الذى يستمر فى العمل غالبا هو الذى يعد نفسه مقصرا فان سلم المدح
من هذه الامور لم يكن به بأس وربما كان مستحبا قال ابن عيينة من عرفه
نفسه لم يضره المدح وقال بعض السلف اذا مدح الرجل فى وجهه فليقل
اللهم اغفر لى مالا يعلمون ولا تؤاخذنى بما يقولون واجعلنى خيرا مما يظنون
أخرجه البيهقى فى الشعب اه (قلت) هذا التفصيل صحيح مؤيد بالأحاديث

الصحيحة كقوله عليه الصلاة والسلام لابى بكر الصديق لما قال يارسول الله ان إزارى يسقط من أحد شقيه قال انك لست منهم وفى رواية لست ممن يفعل ذلك خيلاء فهذا من جملة المدح فى الوجه لكنه لما كان صدقا محضا وكان الممدوح يؤمن معه الاعجاب والكبر مدح به ولا يدخل ذلك فى المنع ومن جملة ذلك الاحاديث الكثيرة المذكورة فى مناقب الصحابة ووصف كل واحد منهم بما وصف به من الاوصاف الجميلة كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعمر ما لقيك الشيطان سالكا فجا الاسلك فجا غير فجك وقوله للانصارى عجب الله من صنعكما الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة اه (وأما الغيرة) فقد وقع ذكرها فى الحديث السابق فى قوله عليه الصلاة والسلام والله أغير منى وقوله لا أحد غير من الله وأخرج البخارى فى الكسوف عن عائشة انها قالت خسفت الشمس فى عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصلى رسول الله ﷺ بالناس الى أن قالت فاذا رأيتم ذلك فاذكروا الله وكبروا وصلوا وتصدقوا ثم قال ياأمة محمد والله مامن أحد أغير من الله أن يزنى عبده أو تزنى أمته ياأمة محمد والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا اه فقوله أغير أفعل تفضيل من الغيرة بفتح الغين المعجمة وهى فى اللغة تغير يحصل من الحمية والانفة وأصلها فى الزوجين والاهلين وكل ذلك محال على الله تعالى لانه منزه عن كل تغير ونقص فيتعين حمله على المجاز فقيل لما كانت ثمرة الغيرة صون الحريم ومنعهم وزجر من يقصد اليهم اطلق عليه ذلك لكونه منع من فعل ذلك وزجر فاعله وتوعده فهو من باب تسمية الشىء بما يترتب عليه وقال ابن فورك المعنى ماأحد أكثر زجرا عن الفواحش من الله وقال غيره غيرة الله مايغير من حال العاصى بانتقامه منه فى الدنيا والآخرة

أو فى أحدهما ومنه قوله تعالى (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم)
وقال ابن دقيق العيد أهل التنزيه فى مثل هذا على قولين اما ساكت واما
مؤول على ان المراد بالغيرة شدة المنع والحماية فهو من مجاز الملازمة وقال
الطيبي وغيره وجه اتصال هذا المعنى بما قبله من قوله (فاذكروا الله) الخ
من جهة أنهم لما امروا باستدفاع البلاء عنهم بالذكر والدعاء والصلاة
والصدقة ناسب ردعهم عن المعاصى التى هى من أسباب جلب البلاء وخص
منها الزنى لانه أعظمها فى ذلك وقيل لما كانت هذه المعصية من أقبح
المعاصى وأشدها تأثيرا فى اثارة النفوس وغلبة الغضب ناسب ذلك تخويفهم
فى هذا المقام من مؤاخذة رب الغيرة وخالقها سبحانه وتعالى اه وفى قوله
ياأمة محمد معني الاشفاق كما يخاطب الوالد ولده اذا أشفق عليه بقوله يابني
كذا قيل وكان قضية ذلك أن يقول ياامتى لكن لعدوله عن المضمر الى
المظهر حكمة وكانها بسبب كون المقام مقام تحذير وتخويف لما فى الاضافة
الى الضمير من الاشعار بالتكريم ومثله يافاطمة بنت محمد لا أغنى عنك
من الله شيئا وصدر صلى الله تعالى عليه وسلم كلامه باليمين لارادة التأكيد
للخبر وان كان لايرتاب فى صدقه ولعل تخصيص العبد والامة بالذكر
رعاية لحسن الادب مع الله تعالى لتنزهه عن الزوجة والاهل ممن يتعلق بهم
الغيرة غالبا ويؤخذ من قوله ياامة محمد ان الواعظ ينبغى له حال وعظه
أن لا يأتى بكلام فيه تفخيم لنفسه بل يبالغ فى التواضع لانه أقرب الى
انتفاع من يسمعه وفيه ترجيح التخويف فى الخطبة على التوسع بالترخيص
لما فى ذكر الرخص من ملاءمة النفوس لما جبلت عليه من الشهوة والطبيب
الحاذق يقابل العلة بما يضادها لا بما يزيدها وقوله لو تعلمون ماأعلم أى من
عظيم قدرة الله وانتقامه من أهل الاجرام وقيل معناه لودام علمكم كما

دام علي لان علمه متواصل بخلاف غيره وقيل معناه لو علمتم من سعة رحمة الله وحلمه وغير ذلك ما أعلم لبكيتم على ما فاتكم من ذلك وقوله لضحكتم قليلا قيل معنى القلة هنا العدم والتقدير لتركتم الضحك ولم يقع منكم الا نادرا لغلبة الخوف واستيلاء الحزن وحكى ابن بطال عن المهلب ان سبب ذلك ما كان عليه الانصار من محبة اللهو والغناء وأطال فى تقرير ذلك بما لا طائل فيه ولا دليل عليه ومن اين له ان المخاطب بذلك الانصار دون غيرهم والقصة كانت فى اواخر زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث امتلأت المدينة بأهل مكة ووفود العرب وقد بالغ الزين ابن المنير فى الرد عليه والتشنيع بما يستغنى عن حكايته اه الكلام على الغيرة وما عداها من متعلقات هذا الحديث (وأما الصورة) فقد وردت فيما أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة قال قال اناس يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا الى ان قال وتبقى هذه الامة فيها منافقوها فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتي يأتينا ربنا فاذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله فى الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه الحديث وفى الصحيحين أيضا عن أبي سعيد فيأتيهم الجبار فى صورة غير صورته التى رأوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم فيقولون انت ربنا فلا يكلمه الا الانبياء فيقول هل بينكم وبينه آية تعرفونه فيقولون الساق فيكشف عن ساقه الخ فاقول اعلم أنه يجب على كل مسلم أن يعتقد ان الله سبحانه وتعالي لاتجوز عليه الصورة التي هى هيئة وتأليف قال ابن عقيل الحنبلى الصورة علي الحقيقة تقع على التخاطيط والاشكال وذلك من صفات الاجسام والذى صرفنا عن كونه

جسما من الادلة القطعية قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ومن الادلة العقلية أنه لو كان جسما كانت صورته عرضا ولو كان حامل الاعراض جاز عليه مايجوز على الاجسام وافتقر الى صانع ولو كان جسما مع قدمه جاز قدم احدنا فاحوجتنا الادلة الى تأويل صورة تليق اضافتها اليه وما ذلك الا الحال الذى يوقع عليها أهل اللغة اسم صورة فيقولون كيف صورتك مع فلان وفلان على صورة من الفقر والحال التى انكروها هى العسف والتشديد والحال التى يعرفونها اللطف فيكشف عن الشدة أى يزيلها والتغير انما يليق بفعله وأما ذاته فتعالت عن التغير نعوذ بالله أن يحمل الحديث على ماقالته المجسمة ان الصورة ترجع الى ذاته وأن ذلك تجويز التغير على صفاته فخرجوه فى صورة ان كانت حقيقة فذاك استحالة وان كان تخيلا فليس ذاك هو انما يريهم غيره وفى الفتح استدل ابن قتيبة بذكر الصورة على أن لله صورة لا كالصور كما ثبت انه شيء لا كالاشياء وتعقبوه قال ابن بطال تمسك به المجسمة فاثبتوا لله صورة ولا حجة لهم فيه لاحتمال أن تكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلا على معرفته كما يسمى الدليل والعلامة صورة وكما تقول صورة حديثك كذا وصورة الامر كذا والحديث والامر لا صورة لها حقيقة وقيل المراد بالصورة الصفة واليه ميل البيهقى ونقل ابن التين أن معناه صورة الاعتقاد وقيل فيه حذف تقديره يأتيهم بعض ملائكة الله ورجحه عياض قال ولعل هذا الملك جاءهم فى صورة انكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك لانه مخلوق وقيل المعنى يأتيهم الله بصورة أى بصفة تظهر لهم من الصور المخلوقة التى لا تشبه صفة الله ليختبرهم فاذا قال هذا الملك أنا ربكم ورأوا عليه من علامة المخلوقين ما يعلمون به انه ليس ربهم استعاذوا منه لذلك وقوله بعد ذلك فيأتيهم الله فى صورته التي يعرفونها فالمراد

الصفة بذلك والمعنى فيتجلي الله لهم بالصفة التى يعلمونه بها وانما عرفوه بالصفة وان لم تكن تقدمت لهم رؤيته لأنهم يرون حينئذ شيئا لا يشبه المخلوقين وقد علموا أنه لا يشبه شيئا من مخلوقاته فيعلمون أنه ربهم فيقولون أنت ربنا وعبر عن الصورة بالصفة للمشاكلة لما تقدم من ذكر الشمس والقمر والطواغيت ويدل لهذا التأويل حديث أبى موسى رفعه أن الناس يقولون ان لنا ربا كنا نعبده فى الدنيا فيقال أو تعرفونه اذا رأيتموه فيقولون نعم فيقال كيف تعرفونه ولم تروه فيقولون انه لا شبيه له فيكشف الحجاب فينظرون الى الله عز وجل فيخرون سجدا اهـ ويحتمل أن يشير بقوله فى الصورة التى يعرفونها الى ما عرفوه حين أخرج ذرية آدم من صلبه ثم انساهم ذلك فى الدنيا ثم يذكرهم بها فى الآخرة وقال ابن العربي انما استعاذوا منه أولا لأنهم اعتقدوا أن ذلك الكلام استدراج لان الله لا يأمر بالفحشاء ومن الفحشاء اتباع الباطل وأهله ولهذا وقع فى الصحيح فيأتيهم الله فى صورة أى بصورة لا يعرفونها وهى الامر باتباع اهل الباطل فلذلك يقولون اذا جاء ربنا عرفناه أى اذا جاءنا بما عهدناه منه من قول الحق وقال ابن الجوزى معنى الخبر يأتيهم الله بأهوال يوم القيامة ومن صور الملائكة بما لم يعهدوا مثله فى الدنيا فيستعيذون من تلك الحال ويقولون اذا جاء ربنا عرفناه أى اذا أتانا بما نعرفه من لطفه وهى الصورة التي عبر عنها بقوله يكشف عن ساق أى عن شدة اهـ وقال القرطبي هو مقام هائل يمتحن الله به عباده ليميز الخبيث من الطيب وذلك أنه لما بقى المنافقون مختلطين بالمؤمنين زاعمين انهم منهم ظانين أن ذلك يجوز فى ذلك الوقت كما جاز فى الدنيا امتحنهم الله بان أتاهم بصورة هائلة قائلة للجميع أنا ربكم فاجابه المؤمنون بانكار ذلك لما سبق لهم من معرفته سبحانه وانه

منزه عن صفات هذه الصورة فلهذا قالوا نعوذ بالله منك لا نشرك بالله
شيئا حتى ان بعضهم ليكاد ينقلب أي يزل فيوافق المنافقين قال وهؤلا
طائفة لم يكن لهم رسوخ بين العلماء ولعلهم الذين اعتقدوا الحق وحوموا
عليه من غير بصيرة قال ثم يقال بعد ذلك للمؤمنين هل بينكم وبينه علامة
تعرفونها فيقولون الساق وهذا يحتمل ان الله عرفهم على ألسنة الرسل
من الملائكة أو الانبياء أن الله جعل علامة تجليه الساق وذلك أنه
يمتحنهم بارسال من يقول لهم انا ربكم والى ذلك الاشارة بقوله تعالى
(يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت) وهي وان وردأنها في عذاب
القبر فلا يبعد أن تتناول يوم الموقف أيضا وفي رواية العلاء بن عبدالرحمن
ثم يطلع عزوجل عليهم فيعرفهم نفسه ثم يقول انا ربكم فاتبعوني فيتبعه المسلمون
ومعنى فيعرفهم نفسه أنه يلقي في قلوبهم علما قطعيا يعرفون به أنه ربهم
سبحانه وتعالى ووقع في رواية هشام بن سعد ثم نرفع رؤسنا وقد عاد لنا
في صورته التي رأيناه فيها أول مرة فيقول انا ربكم فنقول نعم انت ربنا وهذا
فيه اشعار بانهم رأوه أول ماحشروا والعلم عندالله (قلت) ويحتمل عندي
أن يكون هذا اشارة الى الرؤية السابقة حين أخرجهم من صلب آدم
وقال الخطابي هذه الرؤية غير التي تقع في الجنة اكراما لهم فان هذه
للامتحان وتلك لزيادة الاكرام كما فسر به قوله تعالى (للذين أحسنوا
الحسنى وزيادة) قال ولااشكال في حصول الامتحان في الموقف لان
آثار التكاليف لا تنقطع الا بعد الاستقرار في الجنة أو النار قال ويشبه
أن يقال انما حجب عنهم تحقق الرؤية أولا لما كان معهم من المنافقين
الذين لايستحقون رؤيته تعالى فلما تميزوا رفع الحجاب فقال المؤمنون
حينئذ أنت ربنا وقال الطيبي لا يلزم من ان الدنيا داربلاء والآخرة دار

جزاء أن لا يقع فى واحدة منهما ما يختص بالاخرى فان القبر أول منازل الآخرة وفيه الابتلاء والفتنة بالسؤال وغيره والصحيح ان التكليف خاص بالدنيا وما يقع فى القبر والموقف هى آثار ذلك وفى حديث أبى سعيد الخدرى بعد قوله المار فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقا واحدا فيؤتى بالجسر الخ قال ابن بطال تمسك به من أجاز تكليف مالا يطاق من الاشاعرة واحتجوا أيضا بقصة ابى لهب وأن الله كلفه الايمان به مع إعلامه بأنه يموت على الكفر ويصلى نارا ذات لهب قال ومنع الفقهاء من ذلك وتمسكوا بقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) واجابوا عن السجود بأنهم يدعون اليه تبكيتا اذا دخلوا أنفسهم فى المؤمنين الساجدين فى الدنيا فدعوا إلى السجود مع المؤمنين فتعذر عليهم فأظهر الله بذلك نفاقهم وأخزاهم قال ومثله من التبكيت ما يقال لهم بعد ذلك ارجعوا فالتمسوا نورا وليس في هذا تكليف مالا يطاق بل اظهار خزيهم ومثله كلف أن يعقد شعيرة فأنها للزيادة فى التوبيخ والعقوبة ولم يجب عن قصة أبى لهب وادعى بعضهم أن مسألة تكليف مالا يطاق لم تقع الا بالايمان فقط وقد حكى أهل الاصول الاجماع على أن محل الخلاف فى وقوع التكليف بالمحال هو فيما كانت استحالته لغير تعلق علم الله تعالي بعدم وقوعه اما ماكانت استحالته لتعلق علم الله تعالي بأنه لا يقع فالتكليف به واقع اجماعا لان الله تعالي كلف الثقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وهذه المسألة محل استيفاء الكلام عليها فى الاصولين أصول الفقه وأصول الدين وحاصلها باختصار أن فى جواز التكليف عقلا بالمحال ثلاثه أقوال الجواز مطلقا والمنع مطلقا

فى غير مسألة الاجماع المتقدمة واحتج أهل هذا القول بانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة فى طلبه منهم وأجيب بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون فى المقدمات فيترتب الثواب أولا فيترتب العقاب وهذا الجواب على سبيل التنزل أى ان سلمنا أنه لا بد فى أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للعقل مع أنا لا نسلم ذلك لا يسأل عما يفعل وله ان لا يظهرها اذ لا يلزم الحكيم إطلاع من دونه على الحكمة والثالث منع التكليف بما امتنع لذاته وجوازه بغيره وفى وقوعه ثلاثة اقوال أيضا فيما عدى صورة الاجماع المتقدمة أيضا أحدها الوقوع مطلقا والثاني مقابله والثالث التفصيل بين ما هو ممتنع لذاته كقلب الحجر ذهبا مع بقاء الحجرية فيمتنع والممتنع واقع قال السبكى وهو الحق وقال ولى الدين ان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه محال عقلا لا عادة لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوه وكلام بعض المحققين ظاهر فى أنه ليس محالا عقلا أيضا بل ممكن مقطوع بعدم وقوعه والخلاف لفظى اذ هو ممكن ذاتا محال عرضا فالكثير نظروا الى استحالته بالعرض والبعض نظر الى امكانه ذاتا اه هذا حاصل كلام أهل الاصول فيه باختصار اه وفى آخر حديث ابى سعيد أيضا فيقول الجبار بقيت شفاعتى فيقبض قبضة من النار فيخرج أقواما قد امتحشوا الى أن قال فيدخلون الجنة فيقول أهل الجنة هؤلاء عتقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه ونقل الزركشى فى التنقيح وقع هنا فى حديث ابى سعيد الخدرى بعد شفاعة الانبياء فيقول الله بقيت شفاعتى فيخرج من النار من لم يعمل خيرا قال وتمسك به بعضهم (فى تجويز اخراج غير المؤمنين من النار ورد بوجهين) أحدهما ان هذه الزيادة ضعيفة لانها غير متصلة كما قال عبد الحق فى الجمع والثانى ان المراد

بالخير المنفي مازاد على الاقرار بالشهادتين كما تدل عليه بقية الاحاديث اه
قال في الفتح والوجه الاول غلط منه فان الرواية متصلة هنا واما نسبة ذلك
لعبد الحق فغلط على غلط لانه لم يقله الا في طريق أخرى وقع فيها أخرجوا
من كان في قلبه مثقال حبة خردل من خير قال هذه الرواية غير متصلة
ولما ساق حديث أبي سعيد الذي في هذا الباب ساقه بلفظ البخاري ولم
يتعقبه بانه غير متصل ولو قال ذلك لتعقبناه عليه فانه لاانقطاع في السند
أصلا ثم أن لفظ حديث أبي سعيد هنا ليس كما ساقه الزركشي وانما فيه
فيقول الجبار الخ مامر قريبا قال فيجوز أن يكون الزركشي ذكره بالمعنى
اه قلت سبحان من لا ينسى فان ماعزاه الزركشي لابي سعيد ذكر هو في
كتاب الرقاق رواية عنه به والزركشي لم يعين محلا دون محل ولفظه ووقع
في حديث ابي سعيد ايضا بعد قوله ذرة فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون
ربنا لم نذر فيها خيرا وفيه فيقول الله شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع
المؤمنون ولم يبق الا ارحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها
قوما لم يعملوا خيرا قط فهذه الرواية بلفظ ماعزاه له الزركشي والجواب
الثاني كاف في رد ذلك التمسك الفاسد فان الآيات والاحاديث مصرحة
بأنها لايخرج منها الامن كان مؤمنا فقد أخرج البخاري عن ابي هريرة اسعد
الناس بشفاعتي من قال لااله الا الله خالصا من قبل نفسه اه وهو بكسر
القاف وفتح الموحدة أي قال ذلك باختياره وفي حديث انس عند البخاري
أيضا حتى اذا فرغ الله من القضاء بين عباده واراد أن يخرج من أراد أن
يخرج ممن كان يشهد أن لااله الا الله امر الملائكة الخ قال القرطبي عند
هذا الحديث لم يذكر الرسالة اما لانهما لما تلازما في النطق غالبا وشرطا
اكتفى بالاولى اولان الكلام في حق جميع المؤمنين هذه الامة وغيرها ولو

ذكرت الرسالة لكثر تعدد الرسل قال فى الفتح الاول أولى ويعكر على الثاني انه يكتفى بلفظ جامع كان يقول مثلا ونؤمن برسله قال وقد تمسك بظاهره بعض المبتدعة ممن زعم ان من وحد الله من أهل الكتاب يخرج من النار ولو لم يؤمن بغير من أرسل اليه وهو قول باطل فانه من جحد الرسالة كذب الله ومن كذب الله لم يوحده وفى حديث انس أيضا فاقول يارب أئذن لى فيمن قال لا اله الا الله قال ليس ذلك لك ولكن وعزتى وجلالى وكبريائى وعظمتى وجبريائى لاخرجن من قال لا اله الا الله وفى حديث ابي بكر أنا أرحم الراحمين ادخلوا جنتى من كان لا يشرك بى شيئا قال الطيبي هذا يؤذن بأن كل ما قدر قبل ذلك بمقدار شعيرة ثم حبة ثم خردلة ثم ذرة غير الايمان الذى يعبر به عن التصديق والاقرار بل هو ما يوجد فى قلوب المؤمنين من ثمرة الايمان وهو على وجهين (احدهما) ازدياد اليقين وطمانينة النفس لان تظافر الادلة اقوى للمدلول عليه واثبت لعدمه (والثانى) أن يراد العمل وأن الايمان يزيد وينقص بالعمل وينصر هذا الوجه قوله فى حديث أبى سعيد لم يعملوا خيرا قط قال البيضاوى وقوله ليس ذلك لك أى أنا أفعل ذلك تعظيما لاسمى واجلالا لتوحيدى وهو مخصص لعموم حديث أبى هريرة أسعد الناس بشفاعتى من قال لا اله الا الله مخلصا قال ويحتمل أن يجرى على عمومه ويحمل على حال ومقام آخر قال الطيبي اذا فسرنا ما يختص بالله بالتصديق المجرد عن الثمرة وما يختص برسوله هو الايمان مع الثمرة من ازدياد اليقين أو العمل الصالح حصل الجمع قال فى الفتح ويحتمل وجها آخر وهو ان المراد بقوله ليس ذلك لك مباشرة الاخراج لا أصل الشفاعة وتكون هذه الشفاعة الاخيرة وقعت فى اخراج المذكورين فأجيب إلى أصل الاخراج ومنع

من مباشرته فنسبت إلى شفاعته فى حديث أسعد الناس لكونه ابتدا بطلب
ذلك والعلم عند الله تعالى اه وفى حديث أبي هريرة السابق ويبقى رجل
مقبل بوجهه فيقول يارب قد قشبنى ريحها الخ وفى حديث ابن مسعود الآتي
فى بحث الضحك أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال (إنى لاعلم آخر
أهل النار خروجا منها وآخر أهل الجنة دخولا رجل يخرج من النار حبوا
فيقول الله اذهب فادخل الجنة الخ) قال عياض عند هذا الحديث الاخير
جاء نحو هذا فى آخر من يجوز على الصراط يعنى حديث أبى هريرة السابق
فيحتمل انهما إثنان إما شخصان واما نوعان أو جنسان وعبر فيه بالواحد
عن الجماعة لاشتراكهم فى الحكم الذى كان سبب ذلك ويحتمل أن يكون
الخروج هنا بمعنى الورود وهو الجواز على الصراط فيتحد المعنى إما فى
شخص واحد او أكثر قال فى الفتح وقع عند مسلم من رواية انس
عن ابن مسعود مايقوى الاحتمال الثانى ولفظه آخر من يدخل الجنة رجل
فهو يمشى مرة ويكبو مرة وتسفعه النار مرة فاذا جاوزها التفت اليها فقال
تبارك الذى نجانى منك وأشار ابن أبى جمرة إلى المغايرة بين آخر من
يخرج من النار وهو المذكور فى حديث ابن مسعود وانه يخرج منها
بعد أن يدخلها حقيقة وبين آخر من يخرج ممن يبقى مارا على الصراط
فيكون التعبير بانه خرج من النار بطريق المجاز لانه أصابه من حرها ما
يشارك به بعض من دخلها وقد وقع فى غرائب مالك للدارقطنى من طريق
عبد الملك بن الحكم وهو واه عن مالك عن نافع عن ابن عمر رفعه ان آخر
من يدخل الجنة رجل من جهينة يقال له جهينة فيقول أهل الجنة عند جهينة
الخبر اليقين وحكى السهيلى انه جاء أن اسمه هناد وجوز غيره أن يكون أحد
الاسمين لاحد المذكورين والآخر للآخر اه (وفى حديث أبى هريرة

السابق بعد قوله أمر الملائكة أن يخرجوهم فيعرفونهم بآثار السجود وحرم الله على
النار أن تأكل من ابن آدم أثر السجود) فيخرجونهم قد امتحشوا الخ قال فى الفتح
هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره كيف يعرفون اثر السجود مع قوله فى حديث
أبى سعيد عند مسلم فاماتهم الله اماتة حتى اذا كانوا فحما اذن الله بالشفاعة
أى فاذا صاروا فحما كيف يتميز محل السجود من غيره حتى يعرف اثره
(وحاصل الجواب) تخصيص أعضاء السجود من عموم الاعضاء التى دل
عليها من هذا الخبر وأن الله منع النار أن تحرق أثر السجود من المؤمن
وهل المراد باثر السجود نفس العضو الذى يسجد أو المراد من سجد
فيه نظر والثانى أظهر (قلت) كيف يصح الثانى مع التصريح فى حديث
مسلم السابق بانهم صاروا فحما فلا يصح الا الاول لانه هو الذى يطلق
عليه أثر السجود والا لكان المعنى أن النار لا تأكل المؤمن ثم قال قال
القاضى عياض فيه دليل على أن عذاب المؤمنين المذنبين مخالف لعذاب
الكفار وأنها لا تأتى على جميع أعضائهم اما اكراما لموضع السجود وعظم
مكانهم من الخضوع لله تعالى أو لكرامة تلك الصورة التى خلق آدم
والبشر عليها وفضلوا بها على سائر الخلق قال فى الفتح (قلت) الاول
منصوص والثانى محتمل لكن يشكل عليه أن الصورة لا تختص بالمؤمنين
فلو كان الاكرام لاجلها لشاركهم الكفار وليس كذلك (قلت) ويكفى
فى رده قوله فى الحديث آثار السجود فانه صريح فى ان عدم الاكل انما هو
من اجل شرف السجود قال النووى وظاهر الحديث ان النار لا تأكل
جميع اعضاء السجود السبعة وهى الجبهة واليدان والركبتان والقدمان
وبهذا جزم بعض العلماء وقال عياض ذكر الصورة ودارات الوجه
يدل على ان المراد باثر السجود الوجه خاصة خلافا لمن قال يشمل الاعضاء

السبعة ويؤيد اختصاص الوجه ان فى بقية الحديث ان منهم من غاب فى النار الى نصف ساقيه وفى حديث سمرة عند مسلم والى ركبتيه وفى رواية هشام ابن سعد فى حديث أبى سعيد والى حقويه قال النووى وما انكره هو المختار ولا يمنع من ذلك قوله فى الحديث الاخر عند مسلم ان قوما يخرجون من النار يحترقون فيها الا دارات وجوههم فانه يحمل على ان هؤلاء قوم مخصوصون من جملة الخارجين من النار فيكون الحديث خاصا بهم وغيره عام فيحمل على عمومه الا ما خص منه قال فى الفتح ان اراد ان هؤلاء يخصون بان النار لا تاكل وجوههم كلها وان غيرهم لا تاكل منهم محل السجود خاصة وهو الجبهة سلم من الاعتراض والا يلزمه تسليم ما قال القاضى فى حق الجميع الا هؤلاء وان كانت علامتهم الغرة كما نقل عن بعض واعترض بانها خاصة بهذه الامة والذين يخرجون أعم من ذلك (قلت) ما قاله ابن حجر فى كلام النووى ليس مرادا عنده بل بمعزل عنه فان مراد النووى ان هؤلاء المذكور فى الحديث انهم لا يبقى عن الاحتراق منهم الا دارات وجوههم مخصوصون عن غيرهم بهذا الاحتراق وان غيرهم لا تاكل النار منهم جميع اعضاء السجود السبعة وابن حجر جعل مراده ان غيرهم تاكل النار جميعه فوجه كلامه بما قال وهو غير ظاهر والعلم عند الله تعالى ثم قال وما تعقبه بانها خاصة بهذه الامة فيضاف اليها التحجيل وهو فى اليدين والقدمين فيكون اشمل مما قاله النووى من جهة دخول جميع اليدين والرجلين لا تخصيص الكفين والقدمين ولكن ينقص منه الركبتان وما استدل به القاضى من بقية الحديث لا يمنع سلامة هذه الاعضاء مع الانغمار لان تلك الاحوال الاخروية خارجة عن قياس احوال أهل الدنيا ودل التنصيص على دارات الوجوه ان الوجه كله لا

تؤثر فيه النار اكراما لمحل السجود ويحمل الاقتصار عليها على التنويه بها لشرفها (قلت) ما قاله سائغ ممكن ولكن يؤيد ماقاله القاضي من الاقتصار على الوجه في آثار السجود قوله تعالى (سيماهم في وجوههم من أثر السجود) فلم ينسب أثرا للسجود الا في الوجه ولفظ الحديث فيه آثار السجود بالاطلاق فيحمل على المقيد في الآية بالوجه ولهذا قال الزين ابن المنير تعرف صفة هذا الأثر مما ورد في قوله تعالى (سيماهم في وجوههم من أثر السجود) لان وجوههم لا تؤثر فيها النار فتبقي صفتها باقية وقد استنبط ابن أبي جمرة من هذا الحديث أن من كان مسلما ولكنه كان لايصلي انه لايخرج لكن يحمل على أنه يخرج في القبضه لعموم قوله لم يعملوا اخيرا قط كما مر في حديث أبي سعيد الخدري اه (قلت) هذا الحديث قد يستدل به من قال بكفر تارك الصلاة كالامام أحمد بن حنبل في اشهر الروايتين عنه وابن حبيب من المالكية مستدلين بالحديث الصحيح بين العبد والكفر ترك الصلاة وقوله العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر قال ابن العربي هذا حديث صحيح وما قاله من الحمل ممكن ولكن الحديث حجة قوية ثم قال في الفتح وهل المراد بمن يسلم من الاحتراق من كان يسجد أو أعم من أن يكون بالفعل أو القوة الثاني اظهر ليدخل فيه من اسلم مثلا وأخلص فبغته الموت قبل أن يسجد قال ووجدت بخط ابي رحمه الله تعالى ولم اسمعه منه من نظمه ما يوافق مختار النووي وهو قوله

يارب اعضاء السجود عتقتها ۰ من عبدك الجاني وأنت الواقي

والعتق يسري بالغنى ياذا الغنى ۰ فامنن على الفاني بعتق الباقي

وقوله قد امتحشوا أي احترقوا وزنه ومعنى قال عياض ولا يبعد أن الامتحاش يختص باهل القبضة والتحريم على النار أن تأكل صورة الخارجين أولا قبلهم ممن عمل الخير على التفصيل السابق والعلم عند الله تعالى اه

هذا ما قيل فى هذا الحديث (وأخرج الشيخان) عن أبى هريرة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال له اذهب فسلم علي أولئك نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك فانها تحيتك وتحية ذريتك فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله فزادوا ورحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن اه وأخرج مسلم عن أبى هريرة أيضا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا قاتل احدكم فليتق الوجه فان الله خلق آدم على صورته وأخرجه البخارى بلفظ فليجتنب الوجه بدون الزيادة التى بعده اه واختلف العلماء فى الضمير فى صورته على ما يرجع وللناس فى ذلك مذهبان أحدهما السكوت عن تفسيره والثانى الكلام فى معناه واختلف فيه على ثلاثة أقوال أحدها أنه عائد علي المضروب لما تقدم من الامر باكرام وجهه ولولا ان المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها وذلك أنه صلي الله تعالى عليه وسلم مر برجل يضرب رجلا وهو يقول قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضرب أحدكم فليتق الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته وهذا أخرجه البخارى فى الادب المفرد وابن أبى عاصم عن أبى هريرة وانما خص آدم بالذكر لانه هو الذى ابتدئت خلقة وجهه على هذه الصورة التى احتذى بها عليها من بعده وكأنه نبه على انك سببت آدم وأنت من ولده وذلك مبالغة فى زجره أو كان معناه أكرمه فان أباك على صورته وكان ذلك أوعظ له من أن يقول له فأنك علي صورته فان المرء يمكن أن يمتهن من نفسه مالا يمتهن من أبيه فان الموجود اذا اشبه من له حرمة

عندك راعيت شبهه جبلة وشريعة ومروءة قال الشاعر

احب لحبها السودان حتي ‪ ٭ ‬ احب لحبها سود الكلاب

وقال الآخر

اشبهت أعدائى فصرت أحبهم ‪ ٭ ‬ اذ صار حظى منك حظى منهم اه

الثانى أنه يعود إلى آدم أى خلقه على صورته التى استمر عليها إلى أن أهبط والى أن مات دفعا لتوهم من يظن أنه لما كان فى الجنة كان على صفة أخرى أو ابتدا خلقه كما وجد لم ينتقل فى النشاة كما ينتقل ولده من حالة الى حالة وقيل للرد على الدهرية أنه لم يكن انسان الامن نطفة ولا تكون نطفة انسان الامن انسان ولا أول لذلك فبين أنه خلق من أول الامر على هذه الصورة وقيل للرد على الطبائعيين الزاعمين ان الانسان قد يكون من فعل الطبع وتأثيره وقيل للرد على القدرية الزاعمين أن الانسان يخلق فعل نفسه وقيل للرد على من قال ان آدم كان على صورة أخرى مثل ما يقال إنه كان عظيم الجثة طويل القامة بحيث يكون رأسه قريبا من السماء فالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم أشار الى انسان معين وهو المضروب وقال ان الله خلق آدم على صورته أى كان شكل آدم مثل شكل هذا الانسان من غير تفاوت البتة والقائل بما كان عليه آدم من العظم اعتمد مارواه عبد الرازق مرفوعا ان آدم لما اهبط كان رجلاه فى الارض ورأسه فى السما فحطه الله الى ستين ذراعا فظاهر هذا الحديث انه كان مفرط الطول فى ابتداء خلقه وظاهر الحديث الصحيح انه خلق فى ابتداء الامر على طول ستين ذراعا وهو المعتمد وروى ابن أبى حاتم باسناد حسن عن أبي بن كعب مرفوعا ان الله خلق آدم رجلا طوالا كثير شعر الرأس كأنه نخلة سحوق وقيل فى وجه عود الضمير اليه ان الله تعالى لما عظم أمر آدم بسجود

الملائكة له ثم أتى بتلك الزلة فالله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره فانه
نقل ان الله تعالى أخرجه من الجنة واخرج معه الحية والطاووس وغير
تعالى خلقهما ولم يغير خلقة آدم بل تركه على الخلقة الاولى اكراما له
وصونا له عن عذاب المسخ وذهب البيهقى هذا المذهب اه (الثالث)
أن الضمير عائد الى الله تعالى قال القرطبي اعاد بعضهم الضمير على الله
متمسكا بما ورد فى بعض طرق الحديث ان الله خلق آدم على صورة الرحمن
قال وكان من رواه أورده بالمعنى متمسكا بما توهمه فغلط فى ذلك وانكر
المازري ومن تبعه صحة هذه الزيادة ثم قال وعلى تقدير صحتها فيحمل على
ما يليق بالبارى قال فى الفتح وهذه الزيادة اخرجها ابن أبى عاصم فى السنة
والطبرانى من حديث ابن عمر باسناد رجاله ثقات واخرجها ابن أبي
عاصم عن أبى هريرة بلفظ من قاتل فليجتنب الوجه فان صورة الانسان
على صورة وجه الرحمن وقال حرب الكرمانى فى كتاب السنة سمعت
اسحاق بن راهويه يقول صح ان الله خلق آدم على صورة الرحمن وقال
اسحاق الكوسج سمعت احمد يقول هو حديث صحيح قال فتعين اجراء
ما فى ذلك على ما تقرر بين أهل السنة من امراره كما جاء من غير اعتقاد
تشبيه أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جل جلاله ولهم فى ذلك وجهان
احدهما أن يكون المراد بصورته صورة ملك لانها خلقه وفعله فتكون
أضافتها له من وجهين احدهما ان الاضافة على سبيل الملك لا على سبيل
البعضية والتشبيه تعالى عن ذلك وذلك على سبيل التشريف له كقوله تعالى
(وطهر بيتي) (وناقة الله) (ونفخت فيه من روحى) والثانى اضافتها له على وجه
أنه ابتدعها لا على مثال سبق والقول الثاني فى عود الضمير اليه تعالى ان يكون
المراد بالصورة الصفة والمعنى ان الله خلقه على صفته من العلم والحياة

والسمع والبصر وغير ذلك وان كانت صفات الله تعالى لايشبهها شيء
فميزه بذلك عن جميع الحيوانات ثم ميزه على الملائكة بصفة التعالى حين
اسجدهم له والصورة هنا معنوية لاصورة تخاطيط قال ابن الجوزى تبعا للمازرى
ذهب ابن قتيبه فى هذا الحديث الى مذهب قبيح فقال لله تعالى صورة
لا كالصور فخلق آدم عليها قال ابن الجوزى وهذا تخليط وتهافت لان
معنى كلامه أن صورة آدم كصورة الله تعالى يعنى فتكون صورة آدم لا
كالصور أيضا وقال أبو يعلى المشبه يطلق على الله تعالى تسمية الصورة
لا كالصور كما أطلقنا اسم ذاته قال وهذا تخليط لان الذات بمعنى شيء
والشيء يطلق علي الموجود وأما الصورة فهي هيئة وتخاطيط و تأليف
يفتقر الى مصور ومؤلف وقول القائل لا كالصور نقض كما قاله فصار
بمثابة من يقول جسم لا كالاجسام فان الجسم ماكان مؤلفا فاذا قال لا
كالاجسام نقض ما قال اه وقد مر حديث رأيت ربى فى أحسن صورة
الخ ومر ان الصحيح فيه أنه رؤيا منامية وعلي كل حال فيقال فيه ما قيل
فى غيره من التأويل اوالتفويض هذا مايتعلق بتأويل الصورة من الحديث
وقوله فيه وطوله ستون ذراعا يحتمل أن يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل
أن يريد بقدر الذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين والاول أظهر لان
ذراع كل احد بقدر ربعه فلو كان بالذراع المعهود لكانت يده قصيرة فى جنب
طول جسده اه قاله فى الفتح وفيه عندى نظر لانه لايلزم من كون طوله
ستين ذراعا بالذراع المعهود ان تكون يده قصيرة بالنسبة الى جسده
اذ غاية مافيه ان طوله يكون ناقصا عن طوله اذا كان بذراع نفسه فليتأمل
اه وقوله فكل من يدخل الجنة علي صورة آدم يعني علي صفته وهذا يدل
على أن صفات النقص من سواد وغيره تنتفى عند دخول الجنة وقوله فلم

يزل الخلق ينقص حتى الآن يعني أن كل قرن تكون نشأته فى الطول أقصر من القرن الذي قبله فانتهي تناقص الطول الى هذه الامة واستقر الامر على ذلك وقال ابن التين قوله فلم يزل الخلق ينقص أى كما يزيد الشخص شيئا فشيئا ولا يتبين ذلك فيما بين الساعتين ولا اليومين حتى اذا كثرت الايام تبين فكذلك هذا الحكم فى النقص ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الامم السالفة كديار ثمود فان مساكنهم تدل على ان قاماتهم لم تكن مفرطة الطول على حسبما يقتضيه الترتيب السابق ولاشك ان عهدهم قديم وان الزمان الذى بينهم وبين آدم دون الزمان الذى بينهم وبين أول هذه الامة قال فى الفتح ولم يظهرلى الى الان ما يزيل هذا الاشكال اه وقوله فيه اذا قاتل بمعنى قتل والمفاعلة فيه ليست على بابها ويحتمل أن تكون على ظاهرها ليتناول ما يقع عند دفع الصائل مثلا فينهى دافعه عن القصد بالضرب الى وجهه ويدخل فى النهى كل من ضرب فى حد أو تعزير أو تأديب وقد وقع فى حديث أبي بكرة وغيره عند أبى داود وغيره فى قصة المراة التى زنت فامر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم برجمها وقال ارموا واتقوا الوجه واذا كان ذلك فى حق من تعين اهلاكه فمن دونه أولى قال النووى قال العلماء انما نهى عن ضرب الوجه لانه لطيف يجمع المحاسن وأكثر مايقع الادراك باعضائه فيخشى من ضربه أن تبطل أو تتشوه كلها أو بعضها والشين فيها فاحش لظهورها وبروزها بل لايسلم اذا ضربه غالبا من شين وما قاله حسن الا أنه مغاير لما مر من التعليل بكونه على صورة آدم قال فى الفتح لم يتعرض النووى لحكم هذا النهى وظاهره التحريم ويؤيده حديث سويد بن مقرن أنه رأى رجلا لطم غلامه فقال أو ما علمت أن الصورة محرمة أخرجه مسلم وغيره اه

(بحث فى السلام) وقوله فى الحديث اذهب فسلم على أولئك ابتداء السلام نقل ابن عبد البر الاجماع على أنه سنة وقول القاضى عبد الوهاب انه سنة أو فرض على الكفاية قال القاضى عياض معنى قوله فرض على الكفاية مع نقل الاجماع على أنه سنة ان إقامة السنن واحياءها فرض على الكفاية واتفق العلماء على أن الرد واجب على الكفاية وجاء عن أبى يوسف أنه يجب على كل فرد فرد واحتج الجمهور بحديث علي رفعه يجزى عن الجماعة اذا مروا ان يسلم أحدهم ويجزى عن الجلوس ان يرد أحدهم أخرجه أبو داود والبزار وفى سنده ضعف لكن له شاهد من حديث الحسن بن على عند الطبرانى وفى سنده مقال وآخر مرسل فى الموطا عن زيد بن أسلم واحتج ابن بطال بالاتفاق على أن المبتدئ لايشترط فى حقه تكرير السلام بعدد من يسلم عليهم كما فى حديث الباب من سلام آدم وفى غيره من الاحاديث قال فكذلك لايجب الرد على كل فرد فرد اذا سلم الواحد عليهم واحتج الماوردى بصحة الصلاة الواحدة على العدد من الجنائز واحتج أبو يوسف على وجوب الرد على كل فرد فرد بحديث الباب قال لان فيه فقالوا السلام عليك وتعقب بجواز أن يكون نسب اليهم والمتكلم به بعضهم واحتج أيضا بالاتفاق على أن من سلم على جماعة فرد عليه واحد من غيرهم لايجزئ عنهم وقال الحليمى انما كان الرد واجبا لان السلام معناه الامان فاذا ابتدا به المسلم أخاه فلم يجبه فانه يتوهم منه الشر فيجب عليه دفع ذلك التوهم عنه اه ويؤخذ من كلامه موافقة القاضى حسين حيث قال لايجب رد السلام على من سلم عند قيامه من المجلس اذا كان سلم حين دخل ووافقه المتولى وخالفه المستظهرى فقال السلام سنة عند الانصراف فيكون الجواب واجبا قال النووى هذا هو الصواب اه (قلت) هذا هو مذهب المالكيه

ونظمه بعضهم فقال

تسليم الانصراف واللقاء ٭ سيان فى الرد والابتداء
فالابتدا يسن فى كليهما ٭ والرد فى كليهما تحتما اه

ويستثنى من سنية ابتداء السلام على المسلمين ستة فالسلام عليهم مكروه
ونظمه بعضهم فقال

على المؤذن مقيم وملب ٭ وواطئ وسامع لمن خطب
والقاضى للحاجة يكره السلام
كرد الآخرين لو بعد التمام
وردالاولين شرعا يلزم ٭ ان تمموا ويبقى المسلم
وهو على غيرهم استنان ٭ الا لذى البدع فالهجران
ولو مصليا وبالاشارة ٭ رد والآكل كغير الستة

وقوله ولو مصليا راجع الى قوله وهو على غيرهم استنان وكون المصلى يرد السلام بالاشارة هو ما فى الحديث قال فى الفتح وردت أحاديث جيدة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم رد السلام وهو يصلى اشارة منها حديث أبي سعيد ان رجلا سلم على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يصلى فرد عليه اشارة ومن حديث ابن مسعود مثله وما مر من مساواة السلام عند الانصراف للسلام عند اللقاء يدل عليه ما أخرجه النساى عن أبى هريرة رفعه اذا قعد احدكم فليسلم واذاقام فليسلم فليست الاولى احق من الاخرة اه وما ذكره الناظم من المستثنيات فى عموم السلام هو صحيح مذهب مالك وقال النووى ويستثنى من العموم بابتداء السلام من كان مشتغلا باكل أوشرب أو جماع أو كان فى الخلاء او الحمام أو نائما أو ناعسا أو مؤذنا أو مصليا مادام متلبسا بشىء مماذكر فلو لم تكن اللقمة فى فم الآكل مثلا شرع

السلام عليه ويشرع فى حق المتبايعين وسائر المعاملات واحتج له ابن
دقيق العيد بان الناس غالبا يكونون فى اشغالهم فلو روعي ذلك لم
يحصل امتثال الافشاء وقال ابن دقيق العيد احتج من منع السلام على من بالحمام
بانه بيت الشيطان وليس موضع التحية باشتغال من فيه بالتنظيف قال
وليس هذا المعنى بالقوى فى الكراهة بل يدل على عدم الاستحباب قال
فى الفتح وقدمر فى الطهارة ان كان عليهم ازار فيسلم والا فلا وقد ثبت فى صحيح
مسلم عن ام هانئ أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يغتسل وفاطمة
تستره فسلمت عليه الحديث قال النووى وأما المشتغل بقراءة القرآن فقال
الواحدى الاولى ترك السلام عليه فان سلم عليه كفاه الرد بالاشارة وان
رد لفظا استأنف الاستعاذة وقرأ قال النووى وفيه نظر والظاهر أنه يشرع
السلام عليه ويجب عليه الرد ثم قال وأما من كان مشتغلا بالدعاء مستغرقا
فيه مستجمع القلب فيحتمل أن يقال هو كالقارىء والاظهر عندى أن
يكره السلام عليه لانه يتنكد به ويشق عليه أكثر من مشقة الاكل قال
فى الفتح وقد تعقب والدى رحمه الله ماقاله الشيخ فى القارىء لكونه يأتي
فى حقه ما ابداه هو فى الداعي لان القاري قد يستغرق فكره فى تدبر
معانى مايقرؤه ثم اعتذر عنه بان الداعي يكون مهتما بطلب حاجته فيغلب
عليه التوجه طبعا والقارىء انما يطلب منه التوجه شرعا فالوساوس مسلطة
عليه ولوفرض انه يوفق للحالة العلية فهو على ندور ولايخفى أن التعليل
الذى ذكره الشيخ من تنكد الداعي يأتى نظيره فى القارىء واذا اعتذرنا
الداعي والقارىء بعدم الرد فردا بعد الفراغ كان مستحبا وذكر بعض
الحنفية أن من جلس فى المسجد للقراءة أو التسبيح أو انتظار الصلاة
لايشرع السلام عليهم وان سلم عليهم لم يجب الجواب قال وكذا الخصم

اذا سلم على القاضي لايجب عليه الرد وكذلك الاستاذ اذا سلم عليه تلميذه
لايجب عليه الرد وهذا الاخير لايوافق عليه ويدخل في عموم افشاء السلام
السّلام على النفس اذا دخل مكانا خاليا ليس به أحد لقوله تعالى (فاذا دخلتم
بيوتا فسلموا على أنفسكم) الآية وأخرج البخاري في الادب المفرد وابن
أبي شيبة بسند حسن عن ابن عمر فيستحب اذا لم يكن أحد في البيت أن
يقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وأخرج الطبري عن ابن عباس
مثله ويدخل فيه من مر على من ظن أنه اذا سلم عليه لايرد عليه فانه يشرع
له السلام ولا يتركه لهذا الظن لانه قد يخطىء قال النووي وأما قول من
لاتحقيق عنده ان ذلك يكون سببا لتأثيم الآخر فهو غباوة لان المأمورات
الشرعية لاتترك لمثل هذا ولو اعملنا هذا لبطل انكار كثير من المنكرات
قال وينبغي لمن وقع له ذلك أن يقول له بعبارة لطيفة رد السلام واجب
فينبغي أن ترد ليسقط عنك الفرض وينبغي اذا تمادى على الترك أن يحلله
من ذلك لانه حق آدمي ورجح ابن دقيق العيد المقالة التي زيفها النووي بأن
مفسدة توريط المسلم في المعصية أشد من ترك مصلحة السلام عليه ولاسيما
وامتثال الافشاء قد حصل مع غيره قال في الفتح اختلف في مشروعية السلام
على الفاسق والصبي وفي سلام المرأة على الرجل وعكسه واذا جمع
المجلس كافرا ومسلما هل يشرع السلام مراعاة لحق المسلم أو يسقط من
أجل الكافر وقد ترجم البخاري لهذا كله أما الكافر مفردا فلا يشرع
السلام عليه على الصحيح لان السلام انما شرع لحصول المحبة بين المتسالمين
والمسلم مأمور بمعاداة الكافر فلا يشرع له فعل مايستدعي محبته ومواددته
وقد ورد النهي عنه صريحا فيما أخرجه مسلم والبخاري في الأدب المفرد
عن أبي هريرة رفعه لاتبدؤا اليهود والنصارى بالسلام واضطروهم الى

أضيق الطريق وللبخارى فى الادب المفرد والنساى عن ابى بصرة بفتح الموحدة وسكون المهملة الغفاري أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال إنى راكب غدا إلى اليهود فلا تبدؤهم بالسلام قال القرطبي قوله فاضطروهم الى أضيق الطريق معناه لا تتنحوا لهم عن الطريق الضيق اكراما لهم واحتراما وليس المعنى اذا لقيتموهم فى طريق واسع فالجؤهم الي حرفه حتى يضيق عليهم لان ذلك أذى لهم وقد نهينا عن أذاهم من غير سبب وقالت طائفة يجوز ابتداؤهم بالسلام فاخرج الطبرى من طريق ابن عيينه قال يجوز ابتداء الكافر بالسلام لقوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين) وقول ابراهيم لابيه سلام عليك وأخرج ابن أبى شيبة من طريق عون عن محمد بن كعب أنه سأل عمر بن عبد العزيز عن ابتداء أهل الذمة بالسلام فقال نرد عليهم ولا نبدؤهم قال عون (فقلت) له كيف تقول أنت قال ما أرى بأسا أن نبدأهم (قلت) لم قال لقوله تعالي (فاصفح عنهم وقل سلام) وقال البيهقي بعد أن ساق حديث ابى امامة أنه كان يسلم على كل من لقيه فسئل عن ذلك فقال ان الله جعل السلام تحية لامتنا وأمانا لاهل ذمتنا وقد أخرج حديثه الطبرى بسند جيد هذا رأى أبي أمامه وحديث أبى هريرة فى النهى عن ابتدائهم أولى وأجاب عياض عن الآية وكذا عن قول ابراهيم عليه السلام لابيه بان القصد بذلك المتاركة والمباعدة فليس القصد فيهما التحية وقد صرح بعض السلف بان قوله تعالى (وقل سلام) نسخت بآية القتال اه (قلت) وهذا الخلاف انما هو فى أهل الذمة كما هو مصرح به فى قول من قال بجوازه وأما الكافر غير الذمى فلا يجوز السلام عليه قطعا اه والمراد منع ابتدائهم بالسلام المشروع أما لو سلم عليهم بلفظ يقتضى خروجهم عنه كان يقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو جائز

كما كتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل وغيره سلام على من اتبع الهدى وأخرج عبد الرزاق عن قتادة قال السلام على أهل الكتاب اذا دخلت عليهم بيوتهم السلام على من اتبع الهدى واخرج ابن أبي شيبة عن محمد بن سيرين مثله ومن طريق أبي مالك اذا سلمت على المشركين فقل سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فيحسبون أنك سلمت عليهم وقد صرفت السلام عنهم وأما السلام على مجلس فيه اخلاط من المسلمين والمشركين فقد قال النووى السنة اذا مر بمجلس فيه مسلم وكافران يسلم بلفظ التعميم ويقصد به المسلم قال ابن العربي ومثله اذا مر بمجلس فيه أهل السنة والبدعة أو بمجلس فيه عدول وظلمة أو فيه محب ومبغض ولو مر باحد ولم يعرف هل هو مسلم أو كافر فلو سلم عليه احتياطا لم يمتنع حتى يعرف أنه كافر واستدل النووى على جواز السلام على اخلاط من المسلمين والكفار بما أخرجه البخارى عن أسامة قال كنت ردفا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حتي مر في مجلس فيه اخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الاوثان واليهود فسلم عليهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ قال الطبرى لا مخالفة بين حديث اسامة في سلام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علي الكفار حيث كانوا مع المسلمين وبين حديث أبي هريرة في النهي عن السلام على الكفار لان حديث أبي هريرة عام وحديث اسامة خاص فيخص من حديث أبي هريرة ما اذا كان الابتداء لغير سبب ولا حاجة من حق صحبة أو مجاورة أو مكافاة أو نحو ذلك اه (قلت) ماقاله من الجمع بين الحديثين موافق لما روى عن ابن مسعود من أنه استثنى من منع ابتداء السلام على الكافر ما اذا احتاج لذلك المسلم لضرورة دينية أو دنيوية كقضاء حق المرافقة فقد أخرج الطبرى بسند صحيح عن علقمة قال كنت

ردفا لابن مسعود فصحبنا دهقان فلما انشعبت له الطريق أخذ فيها فاتبعه عبد الله بصره فقال السلام عليكم فقلت الست تكره أن يبدؤا بالسلام قال نعم ولكن حق الصحبة قال الطبرى وحمل عليه سلام النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على أهل مجلس فيه اخلاط من المسلمين والكفار اه وأما السلام علي أهل الفسق والبدع فقد قال فى الفتح ذهب الجمهور الى انه لايسلم علي الفاسق ولا المبتدع قال النووى فان اضطر الى السلام بأن خاف ترتب مفسدة فى دين أو دنيا ان لم يسلم سلم وكذا قال ابن العربى وزاد وينوى أن السلام اسم من اسماء الله تعالى فكأنه قال الله رقيب عليكم وقال المهلب ترك السلام على أهل المعاصى سنة ماضية وبه قال كثير من أهل العلم فى أهل البدع وخالف فى ذلك جماعة قال ابن وهب يجوز ابتداء السلام على كل أحد ولو كان كافرا واحتج بقوله تعالى (وقولوا للناس حسنا) وتعقب بأن الدليل أعم من الدعوى والحق بعض الحنفية بأهل المعاصى من يتعاطى خوارم المروءة ككثرة المزاح واللهو وفحش القول والجلوس فى الاسواق لرؤية من يمر من النساء ونحو ذلك وقال ابن رشد قال مالك لايسلم على أهل الاهواء قال ابن دقيق العيد ويكون ذلك على سبيل التأديب لهم والتبرى منهم وقال النووي واما المبتدع ومن اقترف ذنبا عظيما ولم يتب منه فلا يسلم عليهم ولايرد عليهم السلام كما قال جماعة من أهل العلم واحتج البخارى لذلك بقصة كعب بن مالك والتقييد بمن لم يتب جيد لكن فى الاستدلال لذلك بقصة كعب نظر فانه ندم على ماصدر منه وتاب ولكن اخر الكلام معه حتى قبل الله توبته وقضيته ان لا يكلم حتى تقبل توبته ويمكن الجواب بان الاطلاع علي القبول فى قصة كعب كان ممكنا وأما بعده فيكفى ظهور علامة الندم والاقلاع

وأمارة صدق ذلك وفى حديث كعب قصته مع أبى قتاده وتسوره عليه الحائط وامتناع أبى قتادة من رد السلام عليه ومن جوابه له عما سأله عنه وأخرج البخاري فى الادب المفرد عن عبد الله بن عمرو بن العاص لا تسلموا على شراب الخمر ولا تعودوهم اذا مرضوا وأخرج الطبرى مثله عن على موقوفا وأخرجه سعيد بن منصور بسند ضعيف عن ابن عمر وزاد فيه ولا تصلوا عليهم اذا ماتوا وأخرجه ابن عدى بسند أضعف منه عن ابن عمر مرفوعا اه (واما تسليم الرجال على النساء والنساء على الرجال) فظاهر البخارى جوازه واستدل له بحديثين حديث سهل بن سعد كنا نفرح يوم الجمعة قلت لسهل ولم قال كانت لنا عجوز ترسل الى بضاعة فتأخذ من أصول السلق فتطرحه فى قدر الخ ووجه الاستدلال به هوانهم كانوا يزورونها وليسوا محارم لها ومعلوم أن زيارتهم لها لا تخلو من سلام والثانى حديث عائشة رضى الله تعالي عنها قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ياعائشه هذا جبريل يقرأ عليك السلام قالت قلت وعليه السلام ورحمة الله الخ واعترض الداودى فقال لا يقال للملائكة رجال ولكن الله ذكرهم بالتذكير والجواب أن جبريل كان يأتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على صورة الرجل (قلت) فى الاستدلال عندى بسلام جبريل نظر من وجهين أحدهما أنه لم يباشر عائشة بالسلام وانما بعث به مع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والثانى هو انه وان كان يأتى فى صورة رجل غير متصف بالمعنى الذى فى الرجال من الشهوة الآدمية وهو الذي من أجله وقع الخلاف فى سلام بعضهم على بعض ومما يدل على جوازه حديث ام هانئ لما رأتيت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يغتسل فسلمت عليه وأخرج الترمذى من حديث اسماء بنت يزيد وحسنه قالت مر علينا

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في نسوة فسلم علينا وله شاهد من حديث
جابر عند احمد قال الحليمى كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للعصمة
مأمونا من الفتنة فمن وثق من نفسه بالسلامة فليسلم والا فالصمت أسلم
وأخرج أبو نعيم فى عمل اليوم والليلة من حديث واثلة مرفوعا يسلم الرجال
على النساء ولا يسلم النساء على الرجال وسنده واه ومن حديث عمرو بن
حريث مثله موقوفا عليه وسنده جيد اه وقال ابن بطال عن المهلب سلام
الرجال على النساء والنساء على الرجال جائز اذا أمنت الفتنة وفرق المالكية
بين الشابة والعجوز سدا للذريعة قال المهلب وحجة مالك حديث سهل
فى الباب فان الرجال الذين كانوا يزورونها وتطعمهم لم يكونوا من محارمها
ومنع منه ربيعة مطلقا وقال الكوفيون لا يشرع للنساء ابتداء السلام على الرجال
لانهن منعن من الاذان والاقامة والجهر بالقراءة قالوا ويستثنى المحرم
فيجوز لها السلام على محرمها وقال المتولى ان كان للرجل زوجة أو محرم
أو أمة فكالرجل مع الرجل وان كانت أجنبية نظر ان كانت جميلة يخاف
الافتتان بها لم يشرع السلام لا ابتداء ولا جوابا فلو ابتدأ أحدهما كره للآخر
الرد وان كانت عجوزا لا يفتتن بها جاز وحاصل الفرق بين هذا ومذهب
المالكية التفصيل فى الشابة بين الجمال وعدمه فان الجمال مظنة الافتتان
بخلاف مطلق الشابة فلو اجتمع فى المجلس رجال ونساء جاز السلام من
الجانبين عند امن الفتنة اه وأما السلام على الصبيان فهو جائز واخرج
ابن أبي شيبة ان الحسن كان لا يرى السلام على الصبيان لان الرد فرض
وليس الصبي من أهل الفرض وعن محمد بن سيرين أنه كان يسلم على الصبيان
ولا يسمعهم ودليل طلبه ما اخرجه البخارى عن أنس رضى الله تعالى عنه
انه مر على صبيان فسلم عليهم وقال كان النبي صلى الله تعالي عليه وسلم

يفعله وأخرجه مسلم وأبو داود والنسائى الا أنه بلفظ غلمان بدل صبيان وأخرجه النسائى أيضا بلفظ كان صلى الله تعالى عليه وسلم يزور الانصار فيسلم على صبيانهم و يمسح رؤسهم و يدعو لهم قال فى الفتح وهو مشعر بوقوع ذلك منه غير مرة بخلاف حديث البخارى حيث قال مر على صبيان فسلم عليهم فأنها تدل على أنها واقعة حال (قلت) هكذا قال وهو سهو منه عن آخر الحديث فأنه قال فيه كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله وهذا مساو لرواية النسائى لاتفاقهما فى لفظ كان ووقع لابن السني وأبى نعيم فى عمل اليوم والليلة من طريق عثمان بن مطر بلفظ فقال السلام عليكم ياصبيان وعثمان واه ولابى داود عن أنس انتهى الينا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وانا غلام فى الغلمان فسلم علينا فأرسلنى فى رسالة الحديث واخرجه البخاري فى الادب المفرد بلفظ ونحن صبيان فسلم علينا وارسلنى فى حاجة وجلس فى الطريق ينتظرني حتى رجعت قال ابن بطال فى السلام على الصبيان تدريبهم على آداب الشريعة وفيه طرح الاكابر الكبر وسلوك التواضع ولين الجانب وقال المتولى من سلم على صبى لم يجب عليه الرد لان الصبى ليس من أهل الفرض وينبغى لوليه أن يأمره بالرد ليتمرن على ذلك ولو سلم على جمع فيهم صبى فرد الصبى دونهم لم يسقط عنهم الفرض ورده المستظهرى وقال النووى لايجزىء على الاصح ولو ابتدأ الصبى بالسلام وجب على البالغ الرد على الصحيح قال فى الفتح ويستثنى من السلام على الصبى مالو كان وضيئا وخشى من السلام عليه الافتتان فلا يشرع ولاسيما ان كان مراهقا منفردا اه واعلم أن قوله فى الحديث فانها تحيتك وتحية ذريتك ظاهر فى ن المراد بهم جميع ذريته أو المراد بعضهم وهو المؤمنون والاحاديث دالة على هذا فقد اخرج البخارى فى الادب المفرد وابن ماجه وصححه ابن

خزيمة عن عائشة مرفوعا ما حسدتكم اليهود على شيء ما حسدتكم على السلام والتأمين وهـذا يدل على أنه شرع لهذه الامة دونهم وفى حديث أبي ذر الطويل فى قصه اسلامه قال وجاء رسول الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث فكنت أول من حياه بتحية الاسلام فقال وعليك ورحمة الله أخرجه مسلم وأخرج الطبرانى والبيهقى فى الشعب من حديث أبى امامة رفعه جعل الله السلام تحية لامتنا وأمانا لاهل ذمتنا وعند أبى داود من حديث عمران بن حصين كنا نقول فى الجاهلية أنعم بك عينا وانعم صباحا فلما جاء الاسلام نهينا عن ذلك ورجاله ثقات لكنه منقطع وأخرج ابن أبى حاتم عن مقاتل بن حيان قال كانوا فى الجاهلية يقولون حييت مساء حييت صباحا فغير الله ذلك بالسلام والصيغة المشروعة لابتداء السلام هى السلام عليكم لقوله فى الحديث فانها تحيتك وتحية ذريتك وفى كون آدم عليه السلام علم هذه الكيفية بوحى من الله تعالى أوفهم ذلك من قوله تعالى له فسلم أو الهمه الله ذلك وهذا يؤيده ما أخرجه ابن حبان عن أبى هريرة رفعه ان آدم لما خلقه الله عطس فالهمه الله قال الحمد لله فلعله الهمه أيضا صفة السلام ولو حذف اللام فقال سلام عليكم أجزا قال الله تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال تعالى (فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال تعالى (سلام على نوح فى العالمين) الى غير ذلك لكن باللام أولى لانها للتفخيم والتكثير وقال النووى فى الاذكار اذا قال المبتدىء وعليكم السلام لا يكون سلاما ولا يستحق جوابا لان هذه الضيغة لا تصلح للابتداء قاله المتولي فلو قاله بغير واو فهو سلام قطع بذلك الواحدى وهو ظاهر قال فى الفتح جعل النووى الخلاف فى اسقاط الواو واثباتها والمتبادر ان الخلاف فى تقديم عليكم كما يشعر به كلام الواحدى

ثم قال النووي يحتمل ان لايجزىء كما قيل فى التحلل من الصلاة ويحتمل ان لايعد سلاما ولايستحق جوابا لما فى سنن أبى داود والترمذى وصححه عن أبي جرى بالجيم والراء مصغر الهجيمي بالتصغير ايضا قال اتيت رسول الله صلي الله تعالى عليه وسلم فقلت عليك السلام يارسول الله فقال لا تقل عليك السلام فان عليك السلام تحية الموتى اهـ (قلت) لم أفهم فرقا بين الاحتمالين الذين ذكرهما النووى فان قوله فى الاول لا يجزىء هو قوله فى الثانى لا يعد سلاما وكذلك لم أفهم محل الاحتمالين هل هو فى حالة التقديم مع اثبات الواو واسقاطه فانه قد جزم بأنه مع الواو لا يعد سلاما ومع حذفه سلام فتأمل وقال الغزالى فى الاحياء يكره للمبتدىء ان يقول عليكم السلام قال النووي والمختار لا يكره ويجب الجواب لانه سلام ونقل ابن دقيق العيد عن بعض الشافعية أن المبتدىء لو قال عليكم السلام لم يجز لانها صيغة جواب قال والاولي الاجزاء لحصول مسمي السلام ولانهم قالوا ان المصلى ينوى باحد التسليمتين الرد على من حضر وهي بصيغة الابتداء وقال أبو الوليد بن رشد المالكى يجوز الابتداء بلفظ الرد وعكسه عياض يكره ان يقول فى الابتداء عليك السلام بتقديم عليك بالافراد وعليكم السلام بالتقديم بالجمع ووجه الكراهة لما فيهما من تقديم عليك على لفظ السلام الذى هو اسم من أسماء الله تعالى او لان التقديم تحية الموتي كما يدل عليه حديث أبى جرى المار ولكنه معارض لما رواه مسلم عن عائشة فى خروج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى البقيع الحديث وفيه (قلت) كيف أقول قال قولى السلام على أهل الديار من المؤمنين ولما رواه ايضا عن أبى هريرة ان النبي صلي الله تعالى عليه وسلم قال لما

أتى البقيع السلام على أهل الديار من المؤمنين الحديث قال الخطابى فيه ان السلام على الاموات والاحياء سواء بخلاف ما كانت عليه الجاهلية من قولهم عليك سلام كما اخرج ابن سعد وغيره ان الجن رثوا عمر بن الخطاب بابيات منها

عليك السلام من أمير وباركت ٭ يد الله فى ذاك الاديم الممزق

وقال ابن العربى السلام على أهل البقيع بما ذكر لا يعارض النهي فى حديث أبى جرى لاحتمال ان يكون الله احياهم لنبيه عليه الصلاة والسلام فسلم عليهم سلام الاحياء وهذا يرده حديث عائشة المذكور قال ويحتمل ان يكون النهى مخصوصا بمن يرى انها تحية الموتى وبمن يتطير بها من الاحياء فانها كانت عادة أهل الجاهلية وجاء الاسلام بخلاف ذلك وقال القرطبي يحتمل ان يكون حديث عائشة لمن زار المقبرة فسلم على جميع اهلها وحديث أبى جرى اثباتا ونفيا فى السلام على الشخص الواحد وقال ابن القيم اشكل هذا يعنى حديث ابي جرى على طائفة وظنوه معارضا لحديث عائشة وأبى هريرة وليس كذلك وانما معنى قوله عليك السلام تحية الموتى اخبار عن الواقع لا عن الشرع أى ان الشعراء ونحوهم يحيون الموتى به فكره النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يحيي بتحية الموتى اه (قلت) هذا كلام متناقض فانه اثبت اخيرا من نهي النبي عليه الصلاة والسلام عنه وكراهيته لان يحيي به مانفاه اولا من قوله لا عن الشرع وورد النهي عن الرد بعليك السلام فقد أخرج البخارى فى الادب المفرد عن معاوية بن قرة قال قال لى ابى قرة بن اياس المزنى الصحابي اذا مر بك الرجل فقال السلام عليكم فلا تقل وعليك السلام فتخصه وحده فانه ليس وحده وسنده صحيح اه (قلت) يعنى ان معه الملائكة الملازمين له قاله

فى الفتح ومن فروع هذه المسألة لو وقع الابتداء بصيغة الجمع فانه لايكفى الرد بصيغة الافراد لان صيغة الجمع تقتضى التعظيم فلا يكون امتثل الرد بالمثل فضلا عن الاحسن قاله ابن دقيق العيد اه والاحسن أن يكون الرد بما فى الحديث من قول الملائكة السلام عليك ورحمة الله ففيه مشروعية الزيادة فى الرد على الابتداء وهو مستحب بالاتفاق لوقوع التحية بذلك فى قوله فحيوا بأحسن منها أوردوها فلو زاد المبتدىء ورحمة الله استحب ان يزاد وبركاته فلو زاد وبركاته فهل تشرع الزيادة فى الرد وكذا لو زاد المبتدىء على وبركاته هل يشرع له ذلك اخرج مالك فى الموطأ عن ابن عباس قال انتهى السلام الى البركة وأخرج البيهقى فى الشعب من طريق عبد الله بن بابيه قال جاء رجل الى ابن عمر فقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ومغفرته قال حسبك الى وبركاته انتهي الى وبركاته ومن طريق زهرة بن معبد قال قال عمر انتهي السلام الي وبركاته ورجاله ثقات وجاء عن ابن عمر الجواز فاخرج مالك فى الموطا ايضا عنه انه زاد والغاديات والرائحات واخرج البخارى فى الادب المفرد عن سالم بن ابن عمر قال كان ابن عمر يزيد اذا رد السلام فاتيته مرة فقلت السلام عليكم فقال السلام عليكم ورحمة الله ثم أتيته فزدت وبركاته فرد وزادنى وطيب صلواته ومن طريق زيد ابن ثابت انه كتب الي معاوية السلام عليكم يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته ومغفرته وطيب صلواته ونقل ابن دقيق العيد عن ابي الوليد بن رشد أنه يؤخذ من قوله تعالى فحيوا بأحسن منها الجواز فى الزيادة على البركة اذا انتهى اليها المبتدىء وأخرج أبو داود والترمذى والنسائى بسند قوي عن عمران بن حصين قال جاء رجل الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فرد عليه وقال عشرا ثم جاء آخر فقال السلام عليكم ورحمة الله فرد عليه

وقال عشرون ثم جاء آخر فزاد وبركاته فرد وقال ثلاثون وأخرجه البخاري فى الادب المفرد من حديث أبى هريرة وصححه ابن حبان وقال ثلاثون حسنة وكذا فيما قبلها صرح بالمعدود وعند أبي نعيم فى عمل اليوم والليلة من حديث على انه هو الذى وقع له ذلك مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأخرج الطبرانى من حديث سهل بن حنيف بسند ضعيف رفعه قال من قال السلام عليكم كتب له عشر حسنات ومن زاد ورحمة الله كتبت له عشرون حسنة ومن زاد وبركاته كتبت له ثلاثون حسنه وأخرج ابو داود من حديث سهل بن معاذ بن انس الجهنى عن أبيه بسند ضعيف نحو حديث عمران وزاد فى آخره ثم جاء آخر فزاد ومغفرته فقال اربعون وقال هكذا تكون الفضائل وأخرج ابن السنى فى كتابه بسند واه من حديث انس قال كان رجل يمر فيقول السلام عليك يارسول الله فيقول له وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته ورضوانه وأخرج البيهقى فى الشعب بسند ضعيف ايضا عن زيد بن ارقم قال كنا اذا سلم علينا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قلنا وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته اه قال فى الفتح وهذه الاحاديث الضعيفة اذا انضمت قوى ما اجتمعت عليه من مشروعية الزيادة على وبركاته اه (قلت) مر فى الاحاديث المذكورة ماليس بضعيف اه واتفقوا على ان من سلم لم يجزىء فى جوابه الا السلام ولا يجزىء فى جوابه صبحت بالخير أو بالسعادة ونحو ذلك ولو أتى بغير اللفظ العربى هل يستحق الجواب فيه ثلاثة اقوال للعلماء ثالثها يجب لمن يحسن بالعربية وقال ابن دقيق العيد الذى يظهر ان التحية بغير لفظ السلام من باب ترك المستحب وليس بمكروه الا ان قصد به العدول عن السلام الى ماهو اظهر فى التعظيم من أجل اكابر أهل

الدنيا ويجب الرد على الفور فلو أخر ثم استدرك فرد لم يعد سلاما قال القاضي حسين وجماعة وكان محله اذا لم يكن عذر ويجب رد جواب السلام في الكتاب ومع الرسول لما مر من حديث عائشة عند البخاري ومسلم ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لها ان جبريل يقرأ عليك السلام قالت وعليه السلام ورحمة الله قال النووي في هذا الحديث مشروعية ارسال السلام ويجب على الرسول تبليغه لانه امانة وتعقب بأنه بالوديعة أشبه والتحقيق أن الرسول اذا التزمه أشبه الامانة والا فوديعة والودائع اذا لم تقبل لم يلزمه شيء قال وفيه اذا اتاه شخص بسلام من شخص أو في ورقة وجب رد السلام على الفور وماذكره هو مذهب مالك قال الناظم

تبليغك السلام ان تلتزم ٭ تبليغه للغير ذو تحتم
ورده بالفور ان اتاك ٭ مع رسول واجب كذاك

ويستحب ان يرد على المبلغ كما أخرج النسائي عن رجل من بني تميم انه بلغ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سلام ابيه فقال له وعليك وعلى ابيك السلام ولما في الصحيحين أن خديجة رضي الله تعالى عنها لما بلغها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن جبريل سلام الله عليها قالت ان الله هو السلام وعليك وعلى جبريل السلام قال في الفتح لم أر في شيء من طرق حديث عائشة انها ردت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فدل على انه غير واجب وما مر من مشروعية ارسال السلام يدل عليه ايضا مارواه مسلم من حديث انس ان فتى من اسلم قال يارسول الله اني اريد الجهاد فقال ائت فلانا فقل ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرئك السلام ويقول ادفع الي ماتجهزت به اه واستدل بالامر بافشاء السلام على انه لا يكفي السلام سرا بل يشترط الجهر واقله ان يرفع صوته بحيث يسمع في الابتداء وفي الجواب واذا لم

يسمعه لم يكن آتيا بالسنة واستظهر ان شك فى سماعه له فقد أخرج البخارى فى "الادب المفرد بسند صحيح عن ابن عمر اذا سلمت فاسمع فانها تحية من عند الله" ويستثنى من رفع الصوت بالسلام ماإذا دخل على مكان فيه ايقاظ ونيام فالسنة فيه ما ثبت فى صحيح مسلم عن المقداد قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يجيء من الليل فيسلم تسليما لايوقظ نائما ويسمع اليقظان ونقل النووى عن المتولى انه قال يكره اذا لقى جماعة ان يخص بعضهم بالسلام لان القصد بمشروعية السلام تحصيل الالفة وفى التخصيص ايحاش لغير من خص بالسلام ولا يكفى الرد بالاشارة بل وردالزجر عنهوذلك فيما اخرجهالترمذى من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه لاتشبهوا باليهود والنصارى فان تسليم اليهود بالاصبع وتسليم النصارى بالاكف قال الترمذى غريب قال فى الفتح وفى سنده ضعف لكنه أخرج النساى بسند جيد عن جابر رفعه لا تسلموا تسليم اليهود فان تسليمهم بالرؤس والاكف والاشارة قال النووى ولا يرد على هذا حديث اسماء بنت يزيد مر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى المسجد وعصبة من النساء قعود فالوى بيده بالتسليم فانه محمول على انه جمع بين اللفظ والاشارة وقد اخرجه أبو داود من حديثها بلفظ فسلم علينا والنهى عن الاشارة مخصوص بمن قدر على اللفظ حسا وشرعاوالافهى مشروعة لمن يكون فى شغل يمنعه من التلفظ بجواب السلام كالمصلى والبعيد والاخرس وكذا السلام على الاصم ومن كان بعيدا بحيث لا يسمع التسليم يجوز السلام عليه اشارة ويتلفظ مع ذلك بالسلام وقد أخرج ابن أبى شيبة عن عطاء قال يكره السلام باليد ولا يكره بالراس اه وقد وردت أحاديث كثيرة فى افشاء السلام منها ما أخرجه مسلم عن أبى هريرة

مرفوعا الا أدلكم علي ما تحابون به افشوا السلام بينكم قال ابن العربي
فيه ان من فوائد افشاء السلام حصول المحبة بين المتسالمين وكان ذلك
لما فيه من ائتلاف الكلمة لتعم المصلحة بوقوع المعاونة على اقامة شرائع
الدين واخزاء الكافرين وهى كلمة اذا سمعت اخلصت القلب الواعي لها
عن النفور الى الاقبال على قائلها واخرج البخارى عن البراء ابن عازب
رضى الله تعالى عنهما قال امرنا النبى صلي الله تعالى عليه وسلم بسبع
بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ونصر الضعيف وعون
المظلوم وافشاء السلام وابرار المقسم ونهى عن تختم الذهب وعن ركوب
المياثر وعن لبس الحرير والديباج والقسى والاستبرق واخرج فى الادب
المفرد وصححه ابن حبان عنه رفعه افشوا السلام وله شاهد من حديث أبي
الدرداء مثله عند الطبرانى وعن عبد الله بن سلام رفعه اطعموا الطعام
وافشوا السلام الحديث وفيه تدخلوا الجنة بسلام اخرجه البخارى فى
الادب وصححه الترمذى والحاكم وللاولين وصححه ابن حبان من حديث
عبد الله بن عمر ورفعه اعبدوا الرحمن وافشوا السلام الحديث وفيه
تدخلوا الجنان وأخرج البخارى عن عبد الله بن عمرو ان رجلا سأل
النبي صلي الله تعالى عليه وسلم أى الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ
السلام على من عرفت وعلى من لم تعرف وأخرج ابن ابى شيبة من طريق مجاهد
عن ابن عمر قال ان كنت لاخرج الى السوق ومالى حاجة الا ان اسلم ويسلم
على وذكر الماوردى ان من مشى فى الشوارع المطروقة كالسوق انه لا يسلم
الا على البعض لانه لو سلم على كل من لقي لتشاغل به عن المهم الذى خرج من
أجله ولخرج به عن العرف قال فى الفتح ولا يعكر على هذا ما أخرجه البخارى فى
الاذب المفرد عن الطفيل بن ابى بن كعب قال كنت اغدو مع ابن عمر

الى السوق فلا يمر على بياع ولاأحد الاسلم عليهفقلت ما تصنع بالسوق
وانت لاتقف على البيع ولا تسأل عن التسلع قال انمانغدو من اجل السلام
على من لقينا لان مراد الماوردى من خرج فى حاجة له فتشاغل عنها
بما ذكر والاثر المذكور ظاهر فى انه خرج لقصد تحصيل ثواب السلام اه
وما ذكر من افشاء السلام مخصوص بغير الفاسق والمبتدع والكافر كما
مر واستدل بعض العلماء بقوله عليه الصلاة والسلام اذا سلم عليكم أهل
الكتاب على انه لايشرع ابتداء الكافر بالسلام وحكاه الباجى عن
عبد الوهاب قال الباجى لانه بين حكم الرد ولم يذكر حكم الابتداء ونقل
ابن العربى عن مالك لوابتدأ شخصا بالسلام وهو يظنه مسلما فبان كافرا
كان ابن عمر يسترد منه سلامه وقال مالك لاقال ابن العربى لان الاسترداد
حينئذ لافائدة له لانه لم يحصل له منه شىء لكونه قصد السلام على المسلم وقال
غيره له فائدة وهو اعلام الكافر بانه ليس أهلا للابتداء بالسلام ويتأكد
اذا كان هناك من يخشى انكاره لذلك أو اقتداؤه به اذا كان الذى سلم
ممن يقتدى به واستدل بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا سلم عليكم أهل
الكتاب فقولوا وعليكم وفى رواية عليكم بدون واو وفى رواية فقل وعليك
على ان هذا الرد خاص بالكفار فلا يجزىء فى الرد على المسلم وقيل انه
اجاب بالواو اجزأ والا فلا وقال ابن دقيق العيد التحقيق انه كاف فى
حصول معنى السلام لا فى امتثال الامر فى قوله فحيوا بأحسن منها أوردها
وكأنه اراد الذى بغير الواو واما الذى بالواو فقد ورد فى عدة احاديث
منها فى الطبرانى عن ابن عباس قال جاء رجل الى النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم فقال سلام عليكم فقال وعليك ورحمة الله وله فى الاوسط عن سلمان
آتى رجل فقال السلام عليك يارسول الله فقال وعليك قال فى الفتح

لكن لما اشتهرت هذه الصيغة فى الرد على غير المسلم ينبغي ترك جواب المسلم بها وان كانت مجزئة فى اصل الرد والله تعالى اعلم اه وقال ابن بطال قال قوم رد السلام على أهل الذمة فرض لعموم الآية وثبت ان ابن عباس قال من سلم عليك فرد عليه ولو مجوسيا وبه قال الشعبي وقتادة ومنع من ذلك مالك والجمهور وقال عطاء الاية مخصوصة بالمسلمين فلا يرد السلام على الكافر مطلقا وروى عن ابن عباس وعلقمة ان ذلك جائز عند الضرورة وعن الاوزاعي ان سلمت فقد سلم الصالحون وان تركت فقد تركوا وعن بعضهم التفرقة بين اهل الذمة واهل الحرب قال فى الفتح والراجح من هذه الاقوال كلها مادل عليه الحديث ولكنه مختص باهل الكتاب وقد أخرج احمد بسند جيد عن انس أمرنا ان لانزيد على أهل الكتاب على وعليكم اه وقد اخرج البخارى وغيره احاديث فيمن يبتدىء بالسلام وحاصلها ان القليل يسلم على الكثير والصغير على الكبير والراكب على الماشي والماشي على القاعد وفى رواية والمار على القاعد وهي اشمل من رواية الماشي لانه أعم من ان يكون المار ماشيا أو راكبا وقد اخرج البخارى فى الادب المفرد والترمذي وصححه والنساي وصحيح ابن حبان بلفظ يسلم الفارس على الماشي والماشي علي القائم واذا حمل القائم على المستقر كان اعم من ان يكون جالسا أو واقفا أو متكئا أو مضجعا واذا اضيفت هذه الصورة الى الراكب تعددت وتبقى صورة لم تقع منصوصة وهي ما اذا تلاقا ماران راكبان أو ماشيان وقد تكلم عليها المازرى فقال يبدأ الادنى منهما الاعلى قدرا فى الدين اجلالا لفضله لان فضيلة الدين مرغب فيها شرعا وعلى هذا لو التقي راكبان ومركوب احدهما أعلي فى الحس من مركوب الاخر كالجمل والفرس فيبدأ راكب الفرس أو يكتفى

بالنظر الى اعلاهما قدرا فى الدين فيبدؤه الذى دونه هذا الثانى أظهر كما لا نظر الى من يكون اعلاهما قدرا من جهة الدنيا الا أن يكون سلطانا يخشى منه واذا تساوى المتلاقيان من كل جهة فكل منهما مامور بالابتداء وخيرهما الذى يبدأ بالسلام كما فى حديث المتهاجرين وأخرج البخارى فى الادب المفرد بسند صحيح عن جابر قال الماشيان اذا اجتمعا فايهما بدأ بالسلام فهو أفضل وأخرج الطبراني بسند صحيح عن الاغر المزنى قال قال لى أبوبكر لا يسبقك أحد الى السلام واخرج الترمذى من حديث أبي امامة رفعه ان اولى الناس بالله من بدأ بالسلام وقال حسن واخرج الطبرانى عن أبى الدرداء قلنا يارسول الله انا نلتقي فأينا يبدأ بالسلام قال أطوعكم لله ولو مر جمع كثير على جمع قليل أو كبير على صغير فقد قال النووى يعتبر المرور فالوارد يبدأ سواء كان صغيرا أم كبيرا قليلا أو كثيرا وقال المهلب المار كالداخل وقد تكلم العلماء على الحكمة فيمن شرع لهم الابتداء فقال المهلب تسليم الصغير لاجل حق الكبير لانه امر بتوقيره والتواضع له وتسليم القليل لاجل حق الكثير لان حقهم اعظم وتسليم المار لشبهه بالداخل على اهل المنزل وتسليم الراكب لئلا يتكبر بركوبه فيرجع الى التواضع وقال ابن العربى حاصل ما فى الحديث ان المفضول بنوع ما يبدأ الفاضل وقال المازرى اما امر الراكب فان له مزية على الماشى فعوض الماشى بان يبدأه الراكب بالسلام احتياطا على الراكب من الزهو ان لو حاز الفضيلتين واما الماشى فلما يتوقع القاعد من الشر منه ولاسيما اذا كان راكبا فاذا ابتدأ بالسلام أمن منه ذلك وانس اليه اولان فى التصرف فى الحاجات امتهانا فصار للقاعد مزية فامر بالابتداء او لان القاعد يشق عليه مراعاة المارين مع كثرتهم فسقطت البداءة عنه للمشقة بخلاف المار

فلا مشقة عليه واما القليل فلفضيلة الجماعة او لان الجماعة لو ابتدؤا لخيف على الواحد الزهو فاحتيط له واما تسليم الصغير على الكبير فلمراعات السن فانه معتبر فى امور كثيرة ولو تعارض الصغر المعنوى والحسى كان يكون الاصغر اعلم فالذى يظهر اعتبار السن تقديما للحقيقة على المجاز وقال ابن رشدان محل تسليم الصغير على الكبير اذا التقيا فان كان احدهما راكبا والاخر ماشيا بدأ الراكب واذا كانا راكبين او ماشيين بدأ الصغير وقال المازري هذه المناسبات لا يعترض عليها بجزئيات تخالفها لانها لم تنصب نصب العلل الواجبة الاعتبار حتى لايجوز ان يعدل عنها حتى لو ابتدأ الماشى فسلم على الراكب لم يمتنع لانه ممتثل للامر باظهار السلام وافشائه غير ان مراعاة ما ثبت فى الحديث اولى وهو خبر بمعنى الامر على سبيل الاستحباب ولا يلزم من ترك المستحب الكراهة بل يكون خلاف الاولى فلو ترك المأمور بالابتداء فبدأه الآخر كان المأمور تاركا للمستحب والاخر فاعلا للسنة الاان بادر فيكون تاركا للمستحب ايضا وقال المتولى لو خالف الراكب او الماشى ما دل عليه الخبر كره وقال الكرمانى لو جاء ان الكبير يبدأ الصغير والكثير يبدأ القليل لكان مناسبا لان الغالب ان الصغير يخاف من الكبير والقليل من الكثير فاذا بدا الكثير والكبير امن القليل والصغير لكن لما كان من شأن المسلمين ان يأمن بعضهم بعضا اعتبر جانب التواضع وحيث لايظهر رجحان احد الطرفين باستحقاقه التواضع له اعتبر الاعلام بالسلامة والدعاء له رجوعا الى ماهو الاصل فلو كان المشاة كثيرا والقعود قليلا تعارضا ويكون الحكم حكم اثنين تلاقيا فايهما بدأ فهو افضل ويحتمل ترجيح جانب الماشى كما مر اه قال الماوردى لو دخل شخص مجلسا فان كان الجمع قليلا يعمهم سلام واحد فسلم كفاه فان زاد فخصص بعضهم

فلابأس ویکفی ان یرد منهم واحد فان زادفلا بأس وان کانوا کثیرا بحیث لاینتشر فیهم فیبتدیء أول دخوله اذا شاهدهم وتتأدی سنةالسلام فی حق جمیع من یسمعه ویجب علی من سمعه الرد علی الکفایة واذا جلس سقط عنه سنة السلام فیمن لم یسمعه من الباقین وهل یستحب ان یسلم علی من جلس عندهم ممن لم یسمعه وجهان احدهما ان عاد فلا باس والا فقد سقطت عنه سنة السلام لانهم جمع واحد وعلي هذا یسقط فرض الرد بفعل بعضهم والثانی ان سنة السلام باقیة فی حق من لم یبلغهم سلامه المتقدم فلا یسقط فرض الرد من الاوائل عن الاواخر ولم یبق من مباحث السلام المتعلقة به الا القیام للقادم والمصافحة والمعانقة وتقبیل الید والقیام من المجلس للغیر (اما القیام للقادم) فقد قال قوم بجوازه ومنع من ذلک قوم واحتج القائلون بالجواز بما اخرجه الشیخان عن ابی سعید الخدري ان اهل قریظة نزلوا علي حکم سعد فارسل النبی صلی الله تعالی علیه وسلم الیه فجاء فقال قوموا الی سیدکم او قال خیرکم فقعد عند النبی صلی الله تعالی علیه وسلم فقال هؤلاء نزلوا علي حکمك الخ وقد احتج به النووی فی کتاب القیام نقل عن البخاری ومسلم وابی داود انهم احتجوا به ولفظ مسلم لااعلم فی قیام الرجل للرجل حدیثا اصح من هذا وقال ابن بطال (فی هذا الحدیث) امر الامام الاعظم باکرام الکبیر من المسلمین ومشروعیة اکرام اهل الفضل فی مجلس الامام الاعظم والقیام فیه لغیره من اصحابه والزام الناس کافة بالقیام الی الکبیر منهم وقال الخطابی فی حدیث الباب جواز اطلاق السید علي الخیر الفاضل وفیه ان قیام المرؤس للرئیس الفاضل والامام العادل والمتعلم العالم مستحب وانما یکره لمن کان بغیر هذه الصفات قال وما اخرجه الحاکم عن عبد الله ابن بریدة ان اباه دخل علي معاویة فاخبره ان النبی صلی الله تعالی علیه وسلم

قال من أحب ان يتمثل له الرجال قياما وجبت له النار معناه من احب ان يقام له بان يلزم الناس القيام له صفوفا على طريق النخوة والكبر وكذا اجاب عنه الطبرى فقال ان هذا الخبر انما فيه نهى من يقام له عن السرور بذلك لا نهى من يقوم له اكراما له وكذا اجاب عنه ابن قتيبة فقال ان معناه من اراد ان يقوم الرجال على رأسه كما يقام بين يدي ملوك الاعاجم وليس المراد به نهى الرجل عن القيام لأخيه اذا سلم عليه اه ويدل لهذا الجمع الطريقة المذكورة فى حديث بريدة ما من رجل يكون على الناس فيقوم على رأسه الرجال يحب ان يكثر عنده الخصوم فيدخل الجنة ويدل له ايضا ما اخرجه الطبرانى فى الاوسط عن انس قال انما هلك من كان قبلكم بانهم عظموا ملوكهم بان قاموا وهم قعود واشار البخارى فى الادب المفرد الى الجمع المنقول عن ابن قتيبة فترجم أولا باب قيام الرجل لاخيه ثم ترجم باب قيام الرجل القاعد وباب من كره ان يقعد ويقوم له الناس واورد فى الترجمة الاولى ثلاثة احاديث حديث بريده المتقدم وقد مر ما اجيب به عنه وحديث ابى امامة عند ابى داود وابن ماجه قال خرج علينا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم متوكئا على عصى فقمنا له فقال لا تقوموا كما تقوم الاعاجم بعضهم لبعض اه وتكلم فيه الطبرى بانه حديث ضعيف مضطرب السند فيه من لا يعرف وحديث عائشة اخرجه ابو داود والنسائى والترمذى وحسنه وصححه ابن حبان والحاكم قالت كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا راى فاطمة بنته قد اقبلت رحب بها ثم قام فقبلها فاخذ بيدها حتى يجلسها فى مكانه وهذا الحديث اصله فى الصحيح فى المناقب والوفاة النبوية لكن ليس فيه ذكر القيام واخرج فى الترجمتين الاخيرتين حديث جابر اشتكى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد

فالتفت الينا فرآنا قياما فاشار الينا فقعدنا فلما سلم قال ان كدتم لتفعلوا
فعل فارس والروم يقومون على ملوكهم وهم قعود فلا تفعلوا وهو حديث
صحيح أخرجه مسلم وترجم البخارى ايضا قيام الرجل للرجل تعظيما
واورد فيه حديث معاوية من طريق أبى مجلز اخرجه ابو داود والترمذى
وحسنه قال خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر فقام ابن عامر وجلس
ابن الزبير فقال معاوية لابن عامر اجلس فانى سمعت رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم يقول من أحب ان يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده
من النار هذا لفظ ابى داود وأخرجه احمد من رواية حماد بن سلمة عن
حبيب بن الشهيد عن أبى مجلز واحمد عن اسماعيل بن علية عن حبيب مثله
وقال العباد بدل الرجال ومن رواية شعبة عن حبيب مثله وزاد فيه ولم
يقم ابن الزبير وكان أرزنهما قال فقال مه فذكر الحديث وقال فيه من
احب ان يتمثل له عباد الله قياما وأخرجه ايضا عن مروان بن معاوية
عن حبيب بلفظ خرج معاوية فقاموا له وباقيه كلفظ حماد واما الترمذى
فانه اخرجه من رواية سفيان الثورى عن حبيب ولفظه خرج معاوية
فقام عبدالله بن الزبير وابن صفوان حين رأوه فقال اجلسا فذكر مثل لفظ حماد
وسفيان وان كان من جبال الحفظ الا ان العدد الكثير وفيهم مثل شعبة
اولى بان تكون روايتهم محفوظة من الواحد وقد اتفقوا على ان ابن
الزبير لم يقم وأما ابدال ابن عامر بابن صفوان فسهل لاحتمال الجمع بان
يكونا معا وقع لهما ذلك ويؤيده الاتيان فيه بصيغة الجمع فى رواية مروان
ابن معاوية المذكورة وملخص المنقول عن مالك انكار القيام ما دام الذى
يقام لاجله لم يجلس ولو كان فى شغل نفسه فانه سئل عن المرأة تبالغ
فى اكرام زوجها فتتلقاه وتنزع ثيابه وتقف حتى يجلس فقال أما التلقى

فلا بأس به واما القيام حتى يجلس فلا فان هذا فعل الجبابرة وقد انكره عمر بن عبد العزيز ورجح المنذرى ماتقدم من الجمع عن ابن قتيبة والبخاري وان القيام المنهى عنه ان يقام عليه وهو جالس وقدره ابن القيم فى حاشية السنن على هذا القول بان سياق حديث معاوية يدل على خلاف ذلك وانما يدل على انه كره القيام له لما خرج تعظيما ولان هذا لا يقال له القيام للرجل وانما يقال له القيام على رأس الرجل أو عند الرجل قال والقيام ينقسم الى ثلاث مراتب قيام على رأس الرجل وهو فعل الجبابرة وقيام اليه عند قدومه ولا باس به وقيام له عند رؤيته وهو المتنازع فيه ثم حكى المنذرى قول الطبرى المار وانه قصر النهي على من سره القيام له لما فى ذلك من محبة التعاظم ورؤية منزلة نفسه وقد اعترض الشيخ ابو عبدالله ابن الحاج احتجاج النووى السابق بقصة سعد بن معاذ لجواز القيام فقال ماملخصه لو كان القيام المامور به لسعد هو المتنازع فيه لما خص به الانصار فان الاصل فى افعال القرب التعميم ولو كان لسعد على سبيل البر والاكرام لكان هو صلى الله تعالى عليه وسلم أول من فعله وامر به من حضر من اكابر الصحابة فلما لم يأمر به ولم يفعله ولم يفعلوه دل ذلك على انه الامر بالقيام لغير ماوقع فيه النزاع وانما هو لينزلوه عن دابته لما كان فيه من المرض كما جاء فى بعض الروايات يعني ما اخرجه احمد فى مسند عائشة من طريق علقمة بن وقاص عنها فى قصة سعد بن معاذ ومجيئه مطولا وفيه قال أبو سعيد فلما طلع قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوموا الى سيدكم فانزلوه وسنده حسن ثم قال ولان عادة العرب ان القبيلة تخدم كبيرها فلذلك خص الانصار بذلك دون المهاجرين مع ان المراد بعض الانصار لا كلهم وهم الاوس منهم لان سعد بن معاذ كان سيدهم دون الخزرج وعلى تقدير

تسليم ان القيام المأمور به لم يكن للاعانة فليس هو المتنازع فيه بل لانه غائب قدم والقيام للغائب اذا قدم مشروع قال ويحتمل ان يكون القيام المذكور انما هو لتهنئته بما حصل له من تلك المنزلة الرفيعة من تحكيمه والرضى بما يحكم به والقيام لاجل التهنئة مشروع ايضا ثم نقل عن أبى الوليد بن رشد ان القيام يقع علي اربعة أوجه الاول محظور وهو أن يقع لمن يريد ان يقام اليه تكبرا وتعاظما على القائمين اليه والثانى مكروه وهو ان يقع لمن لا يتكبر ولا يتعاظم على القائمين ولكن يخشى ان يدخل نفسه بسبب ذلك ما يحذر ولما فيه من التشبه بالجبابرة والثالث جائز وهو ان يقع علي سبيل البر والاكرام لمن لا يريد ذلك ويؤمن معه التشبه بالجبابرة والرابع مندوب وهو ان يقوم لمن قدم من سفر فرحا بقدومه ليسلم عليه اوالى من تجددت له نعمة فيهنئه بحصولها أو مصيبة فيعزيه بسببها اه (قلت) اعتماد ابن الحاج علي أن الخطاب فى قوله عليه الصلاة والسلام قوموا الى سيدكم خاص بالانصار رواية البخارى فلما دنى من المسجد قال للانصار قوموا الى سيدكم أو خيركم الخ ذكرها فى غزوة بنى قريظة فتحمل المطلقة على المقيدة اه وقال التوربشتى فى شرح المصابيح معنى قوله قوموا الى سيدكم يعنى الى اعانته وانزاله من دابته ولو كان المراد التعظيم لقال قوموا لسيدكم وتعقبه الطيبى بانه لا يلزم من كونه ليس للتعظيم ان لا يكون للاكرام وما اعتل به من الفرق بين الى واللام ضعيف لان الى فى هذا المقام افخم من اللام كانه قيل قوموا وامشوا اليه تلقيا واكراما وهذا ماخوذ من ترتب الحكم على الوصف المناسب المشعر بالعلية فان قوله سيدكم علة للقيام له وذلك لكونه شريفا على القدر اه (قلت) لكن حديث عائشة المتقدم يقدح فيما قال وقال البيهقى القيام على وجه

البر والاكرام جائز كقيام الانصار لسعد وطلحة لكعب ولا ينبغي لمن يقام له ان يعتقد استحقاقه لذلك حتى ان ترك القيام له حنق عليه أو عاتبه أو شكاه قال ابو عبد الله وضابط ذلك ان كل امر ندب الشرع المكلف بالمشي اليه فتأخر حتى قدم المامور لاجله فالقيام اليه يكون عوضا عن المشي الذى فات واحتج النووى ايضا بقيام طلحة لكعب بن مالك واجاب ابن الحاج بان طلحة انما قام لتهنئته ومصافحته ولذلك لم يحتج به البخاري للقيام وانما اورده فى المصافحة ولو كان قيامه محل النزاع لما انفرد به فلم ينقل ان النبي صلي الله تعالى عليه وسلم قام له ولا أمر به ولا فعله احد ممن حضر وانما انفرد طلحة لقوة المودة بينهما على ماجرت به العادة ان التهنئة والبشارة ونحو ذلك تكون علي قدر المودة والخلطة بخلاف السلام فانه مشروع علي من عرفت ومن لم تعرف والتفاوت فى المودة يقع بسبب التفاوت فى الحقوق وهو أمر معهود قال فى الفتح ويحتمل ان يكون من كان لكعب عنده من المودة مثل ماعند طلحة لم يطلع علي وقوع الرضى عن كعب واطلع عليه طلحة لان ذلك عقب منع الناس من كلامه مطلقا وفى قول كعب لم يقم الى من المهاجرين غيره اشارة الى انه قام اليه غيره من الانصار ثم قال ابن الحاج واذا حمل فعل طلحة علي محل النزاع لزم ان يكون من حضر من المهاجرين قد ترك المندوب ولا يظن بهم ذلك واحتج النووى بحديث عائشة المتقدم فى حق فاطمة واجاب عنه ابن الحاج باحتمال ان يكون القيام لاجلاسها فى مكانه اكراما لها لا علي وجه القيام المتنازع فيه ولا سيما ما عرف من ضيق بيوتهم وقلة الفرش فيها فكانت ارادة اجلاسه لها فى موضعه مستلزمة لقيامه وامعن فى بسط ذلك واحتج النووى ايضا بما اخرجه ابو داود ان النبي صلي الله تعالى عليه

وسلم كان جالسا يوما فاقبل ابوه من الرضاعة فوضع له بعض ثوبه فجلس
عليه فاقبلت امه فوضع لها شق ثوبه من الجانب الاخر ثم أقبل اخوه من الرضاعة
فقام فاجلسه بين يديه واعترضه ابن الحاج بان هذا القيام لو كان محل النزاع
لكان الوالدان اولى به من الاخ وانما قام للاخ اما لان يوسع له فى الرداء
أو فى المجلس واحتج النووي ايضا بما اخرجه مالك فى قصة عكرمة بن أبي
جهل انه لما فر الى اليمن يوم الفتح ورحلت امراته اليه حتى اعادته الى مكة
مسلما فلما رآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وثب اليه فرحا وما عليه رداء
وبقيام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما قدم جعفر من الحبشة فقال ما
أدرى بايهما انا اسر بقدوم جعفر او بفتح خيبر وبحديث عائشة قدم زيد
ابن حارثه المدينة والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فى بيتى فقرع الباب فقام
اليه فاعتنقه وقبله واجاب ابن الحاج بانها ليست فى محل النزاع لكونها فى
القادم من سفر واحتج ايضا بما اخرجه ابو داود عن ابى هريرة قال كان
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحدثنا فاذا قام قمنا قياما حتى نراه قد دخل
واجاب ابن الحاج بان قيامهم كان لضرورة الفراغ ليتوجهوا الى اشغالهم
ولان بيته كان بابه فى المسجد والمسجد لم يكن واسعا اذ ذاك فلا يتأتى
ان يستووا قياما الا وقد دخل قال فى الفتح كذا قال والذى يظهر لى فى
الجواب ان يقال اهل سبب تاخيرهم حتي يدخل لما يحتمل عندهم من
امر يحدث له حتي لايحتاج اذا تفرقوا ان يتكلف استدعاءهم ثم راجعت
سنن ابى داود فوجدت فى آخر الحديث ما يؤيد ماقلته وهو قصة الاعرابى
الذى جذب رداء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فدعا رجلا فامره ان يحمل له
على بعير تمرا وشعيرا وفى آخره ثم التفت الينا وقال انصرفوا رحمكم الله تعالى
ثم احتج النووى بعمومات تنزيل الناس منازلهم واكرام ذى الشيبة وتوقير

الكبير واعترضه ابن الحاج بما حاصله ان القيام على سبيل الاكرام داخل في العمومات المذكورة لكن محل النزاع قد ثبت النهى عنه فيخص من العمومات واستدل النووى ايضا بقيام المغيرة بن شعبة على رأس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالسيف واعترضه ابن الحاج بانه كان بسبب الذب عنه في تلك الحالة من اذى من يقرب منه من المشركين فليس هو من محل النزاع ثم ذكر النووى حديث معاوية وحديث ابي امامة المتقدمين وقدم قبل ذلك ما اخرجه الترمذي عن انس قال لم يكن شخص احب اليهم من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا اذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك قال الترمذى حسن صحيح غريب وترجم له باب كراهية قيام الرجل للرجل وترجم لحديث معاوية باب كراهية القيام للناس قال النووى وحديث انس أقرب ما يحتج به والجواب عنه من وجهين احدهما انه خاف عليهم الفتنة اذا افرطوا في تعظيمه فكره قيامهم له لهذا المعنى كما قال لا تطروني ولم يكره قيام بعضهم لبعض فانه قد قام لبعضهم وقاموا لغيره بحضرته فلم ينكر عليهم بل اقره وامر به (ثانيهما) انه كان بينه وبين اصحابه من الانس وكمال الود والصفاء مالا يحتمل زيادة بالاكرام بالقيام فلم يكن في القيام مقصود وان فرض الانسان صاحب بهذه الصفة لم يحتج الى القيام واعترض ابن الحاج بانه لايتم الجواب الاول الا لو سلم ان الصحابة لم يكونوا يقومون لاحد اصلا فاذا خصوه بالقيام له دخل في الافراط لكنه قرر انهم يفعلون ذلك لغيره فكيف يسوغ لهم ان يفعلوا مع غيره مالا يؤمن معه الاطراء ويتركوه في حقه فان كان فعلهم ذلك للاكرام فهو اولى من غيره بالاكرام لانه المنصوص على الامر بتوقيره فوق غيره فالظاهر ان قيامهم لغيره انما كان لضرورة قدوم او تهنئة

أو نحو ذلك من الاسباب المتقدمة لا على صورة محل النزاع وان كراهته
لذلك انما هى فى محل صورة النزاع أو للمعنى المذموم فى حديث معاوية قال
والجواب عن الثاني أنه لو عكس فقال ان كان الصاحب لم تتأكد صحبته
ولا عرف قدره فهو معذور بترك القيام بخلاف من تأكدت صحبته له
وعظمت منزلته منه وعرف مقداره لكان متجهافانه يتأكد فى حقه مزيد البر
والاكرام والتوقيرا كثر من غيره قال ويلزم على قوله ان من كان أحق به واقرب
منه منزلة كان اقل توقيرا له ممن بعد لاجل الانس وكمال الود والواقع فى
صحيح الاخبار خلاف ذلك كما وقع فى قصة السهو وفى القوم أبو بكر وعمر
فهابا ان يكلماه وكلمه ذو اليدين مع بعد منزلته منه بالنسبة الى ابى بكر وعمر
قال ويلزم على هذا ان خواص العالم والكبير والرايس لا يعظمونه ولا
يوقرونه لا بالقيام ولا بغيره بخلاف من بعد منه وهذا خلاف ماعليه عمل
السلف والخلف اه كلامه وقال النووى فى الجواب عن حديث معاوية ان
الاصح والاولى بل الذى لاحاجة الى ماسواه ان معناه زجر المكلف ان
يحب قيام الناس له قال وليس فيه تعرض للقيام بنهى ولا غيره وهذا متفق
عليه قال والمنهى عنه محبة القيام فلو لم يخطر بباله فقاموا له او لم يقوموا
فلا لوم عليه فان احب ارتكب التحريم سواء قاموا أو لم يقوموا قال فلا
يصح الاحتجاج به كترك القيام فان قيل فالقيام سبب للوقوع فى المنهى عنه
قلنا هذا فاسد لانا قدمنا ان الوقوع فى المنهي عنه يتعلق بالمحبة خاصة اه
ملخصا قال فى الفتح ولا يخفى مافيه واعترضه ابن الحاج بان الصحابى
الذى تلقى ذلك من صاحب الشرع قد فهم منه النهي عن القيام الموقع
للذى يقام له فى المحذور فصوب فعل من امتنع من القيام دون من قام
وأقروه على ذلك وكذا قال ابن القيم فى حواشي السنن فى حديث معاوية

رد على من زعم ان النهى انما هو فى حق من يقوم الرجال بحضرته لان معاوية انما روى الحديث حين خرج فقاموا له ثم ذكر ابن الحاج من المفاسد التى تترتب على استعمال القيام ان الشخص صار لا يتمكن فيه من التفصيل بين من يستحب اكرامه وبره كاهل الدين والخير والعلم أو يجوز كالمستورين وبين من لا يجوز كالظالم المعلن بالظلم أو يكره كمن لا يتصف بالعدالة وله جاه فلولا اعتياد القيام ما احتاج احد ان يقوم لمن يحرم اكرامه أو يكره بل جر ذلك الى ارتكاب النهى لما صار يترتب على الترك من الشر وفى الجملة متى صار ترك القيام يشعر بالاستهانة أو يترتب عليه مفسدة امتنع والى ذلك اشار ابن عبد السلام ونقل ابن كثير فى تفسيره عن بعض المحققين التفصيل فيه فقال المحذور ان يتخذ ديدنا كعادة الاعاجم كما دل عليه حديث انس وأما ان كان لقادم من سفر أو لحاكم فى محل ولايته فلا بأس به قال فى الفتح و يلتحق بذلك ما تقدم فى أجوبة ابن الحاج كالتهنئة لمن حدثت له نعمة أو لاعانة العاجز أو لتوسيع المجلس أو غير ذلك اه وقال الغزالى القيام على سبيل الاعظام مكروه وعلى سبيل الاكرام لا يكره وهذا تفصيل حسن اه من فتح البارى (وأما المصافحة) وهى مفاعلة من الصفحة والمراد بها الافضاء بصفحة اليد الى صفحة اليد فقد وردت فيها احاديث كثيرة منها ما أخرجه البخارى عن ابن مسعود قال علمنى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وكفى بين كفيه التشهد كما يعلمنى السورة من القرآن التحيات لله الخ وأخرج ايضا عن كعب بن مالك قال دخلت المسجد فاذا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقام الى طلحة بن عبيد الله يهرول حتى صافحنى وهنانى واخرج ايضا عن قتادة قلت لانس اكانت المصافحة فى اصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال نعم وأخرج ايضا

تعليقا وصافح حماد بن زيد ابن المبارك بيديه ووصله غنجار فى تاريخ بخاري عن البخاري قال سمع ابى من مالك ورأى حماد بن زيد يصافح ابن المبارك بكلتا يديه وفى رواية للبخارى فى تاريخه حدثنى أصحابنا يحى وغيره عن ابى اسماعيل بن ابراهيم قال رأيت حماد بن زيد وجاءه ابن المبارك بمكة فصافحه بكلتا يديه وقد أخرج احمد وأبو داود والترمذى عن البراء رفعه مامن مسلمين يلتقيان فيتصافحان الاغفر لهما قبل ان يفترقا وزاد فيه ابن السنى وتكاشرا بود ونصيحة وفى رواية لابى داود وحمدا الله واستغفراه ومعنى تكاشرا ضحكا واخرجه ابو بكر الروياني فى مسنده من وجه آخر عن البراء لقيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصافحنى قلت يارسول الله كنت احسب هذا من زى العجم فقال نحن احق بالمصافحة فذكر نحو سياق الخبر الاول واخرج ابن المبارك فى كتاب البر والصلة من حديث انس كان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اذا لقى الرجل لاينزع يده حتى يكون هو الذى ينزع يده ولا يصرف وجهه عن وجهه حتى يكون هو الذى يصرفه وأخرج الترمذى من حديث ابن مسعود رفعه من تمام التحية الاخذ باليد وفى سنده ضعف وحكى الترمذى عن البخارى انه رجح انه موقوف على عبد الرحمن بن يزيد النخعى أحد التابعين واخرج الاسماعيلى عن همام قال قتادة وكان الحسن يعنى البصرى يصافح وأخرج الترمذى عن انس وقال حسن قيل يارسول الله الرجل يلقى اخاه اينحني له قال لا قال فياخذ بيده ويصافحه قال نعم وأخرج الترمذى بسند ضعيف من حديث أبى امامة رفعه تمام تحيتكم بينكم المصافحة وأخرج المصنف فى الادب المفرد وابو داود بسند صحيح من طريق حميد عن انس رفعه قد اقبل اهل اليمن وهم أول من حيانا بالمصافحة وفى جامع ابن وهب من هذا الوجه وكانوا أول من

اظهر المصافحة وفى مرسل عطاء الخراسانى فى الموطأ تصافحوا يذهب الغل قال فى الفتح ولم نقف عليه موصولا واقتصر ابن عبدالبر على شواهده من حديث البراء وغيره وأخرج احمد وابو داود من طريق رجل من عنزة لم يسم قال قلت لابى ذر هل كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصافحكم اذا لقيتموه قال ما لقيته قط الا صافحنى وبعث الى ذات يوم فلم اكن فى اهلي فلما جئت اخبرت انه ارسل الى فاتيته وهو على سريره فالتزمنى فكانت اجود واجود ورجاله ثقات الا هذا الرجل المبهم وأخرج الطبرانى فى الاوسط من حديث انس كانوا اذا تلاقوا تصافحوا واذا قدموا من سفر تعانقوا وله فى الكبير كان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اذا لقى اصحابه لم يصافحهم حتي يسلم عليهم اه قال ابن بطال المصافحة حسنة عند عامة العلماء وقد استحسنها مالك بعد كراهته وقال النووي المصافحة سنة مجمع عليها عند التلاقى وقال واما تخصيص المصافحة بما بعد صلاتى الصبح والعصر فقد مثل ابن عبد السلام البدعة المباحة بها قال النووى وأصل المصافحة سنة وكونهم حافظوا عليها فى بعض الاحوال لايخرج ذلك عن اصل السنة قال فى الفتح وللنظر فيه مجال فان اصل صلاة النافلة سنة مرغب فيها ومع ذلك فقد كره المحققون تخصيص وقت بها دون وقت ومنهم من اطلق تحريم مثل ذلك كصلاة الرغائب التى لا أصل لها (قلت) مذهب مالك ان كل عبادة من قراءة ودعاء وغير ذلك جعل لها وقت محدود من غير تحديد من الشارع تكون مكروهة قال خليل المالكى واجتماع لدعاء يوم عرفة وقال ايضا واقيم القارىء فى المسجد يوم خميس او غيره اه وقال ابن عبد البر روى ابن وهب عن مالك انه كره المصافحة والمعانقة وذهب الى هذا سحنون وجماعة وقد جاء عن مالك جواز المصافحة وهو

الذى يدل عليه صنيعه فى الموطأ وعلى جوازه جماعة العلماء سلفا وخلفا ويستثنى من عموم المصافحة المرأة الاجنبية والامرد الحسن اه (واما المعانقة) فقد وردت فى احاديث منها ماأخرجه البخارى عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال خرج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى طائفة النهار لايكلمنى ولااكلمه حتى اتي سوق بنى قينقاع فجلس بفناء بيت فاطمة فقال اثم لكع اثم لكع فحبسته شيئا فظننت انها تلبسه سخابا أو تغسله فجاء يشتد حتى عانقه وقبله فقال اللهم احبه واحب من يحبه اه ولكع لغة فى الصغير والسخاب بكسر السين قلادة تتخذ من طيب ليس فيها ذهب ولا فضة وقيل من قرنفل وقيل خيط من خرز يلبسه الصبيان والجوارى وقيل السخاب شيء يعمل من الحنظل كالقميص والوشاح ومنها ماأخرجه البخارى فى الادب المفرد عن جابر انه بلغه حديث عن رجل من الصحابة قال فابتعت بعيرا فشددت اليه رحلى شهرا حتى قدمت الشام فاذا عبد الله ابن انيس فبعثت اليه فخرج فاعتنقنى واعتنقته الحديث وقد ذكر طرفا منه فى كتاب العلم معلقا وقد مر فى حديث ابى ذر قريبا فالترمنى والالتزام الاعتناق ومر ايضا فى حديث انس واذا قدموا من سفر تعانقوا واخرج الترمذى عن عائشة قالت قدم زيد بن حارثة المدينة ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى بيتى فقرع الباب فقام اليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عريانا يجر ثوبه فاعتنقه وقبله قال الترمذي حديث حسن واخرج قاسم بن اصبغ عن ابى الهيثم بن التيهان ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لقيه فاعتنقه وقبله وسنده ضعيف اه قال ابن بطال اختلف الناس فى المعانقة فكرهها مالك واجازها ابن عيينة ثم ساق قصتهما فى ذلك عن على بن يونس الليثى المدني قال استأذن سفيان بن عيينة على مالك فاذن له فقال السلام

عليكم فردوا عليه فقال السلام عام وخاص السلام عليك يا أبا عبد الله ورحمة الله وبركاته فقال وعليك السلام يا أبا محمد ورحمة الله وبركاته ثم قال ولولا انها بدعة لعانقتك قال قد عانق من هو خير منك قال جعفر قال نعم قال ذلك خاص قال ما عمه يعمنا ثم ساق سفيان الحديث عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس قال لما قدم جعفر من الحبشة اعتنقه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث قال الذهبي فى الميزان هذه الحكاية باطلة واسنادها مظلم قال فى الفتح والمحفوظ عن ابن عيينة بغير هذا الاسناد فاخرج سفيان ابن عيينة فى جامعه عن الاجلح عن الشعبي ان جعفرا لما قدم تلقاه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل جعفرا بين عينيه وأخرج البغوى فى معجم الصحابة من حديث عائشة لما قدم جعفر استقبله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل ما بين عينيه وسنده موصول لكن فى سنده محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير وهو ضعيف اه‍ (واما تقبيل اليد) فقد قال ابن بطال اختلفوا فى تقبيل اليد فكرهه مالك وانكر ماروى فيه واجازه آخرون قال الابهرى وانما كرهه مالك اذا كان على وجه التكبر والتعظيم واما اذا كانت على وجه القربة الى الله تعالى لدينه أو لعلمه أو لشرفه فان ذلك جائز وقال النووى تقبيل يد الرجل لزهده وصلاحه أو علمه أو شرفه او صيانته أو نحو ذلك من الامور الدينية لا يكره بل يستحب فان كان لغناه أو شوكته او جاهه عند أهل الدنيا فمكروه شديد الكراهة وقال أبو سعيد المتولى لا يجوز وقد وردت احاديث كثيرة فى جوازه منها ماأخرجه البخارى فى الادب المفرد وابو داود عن عمر او ابن عمر أنهم لما رجعوا من الغزو حيث فروا قالوا نحن الفرارون قال لا بل انتم العكارون وانا فئة المؤمنين قال فقبلنا يده واخرج البيهقى فى الدلائل وابن المقرى

ان أبا لبابة قبل يد رسول الله صلي الله تعالى عليه وسلم حين تاب الله عليه وكذلك اخرج ابن المقرى والابهرى ان كعب بن مالك وصاحبيه قبلوا يد النبي صلي الله تعالى عليه وسلم حين تاب الله عليهم واخرج سفيان فى جامعه ان ابا عبيدة قبل يد عمر حين قدم واخرج الطبرى وابن المقرى ان زيد بن ثابت قبل يد ابن عباس حين اخذ ابن عباس بركابه واخرج الترمذي وقال حسن صحيح والنساى وابن ماجة وصححه الحاكم من حديث صفوان بن عسال ان يهوديين اتيا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فسألاه عن تسع آيات الحديث وفى آخره فقبلا يده ورجله وقد جمع الحافظ ابو بكر بن المقرى جزءا فى تقبيل اليد اورد فيه احاديث كثيرة وآثارا فمن جيدها حديث الزارع وكان فى وفد عبد القيس اخرجه ابو داود قال فجعلنا نتبادر من رواحلنا يعني لما قدموا المدينة فنقبل يد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وانتظر الاشج واسمه المنذر حتى لبس ثوبيه فاتى النبى صلي الله تعالى عليه وسلم فقال له ان فيك لخصلتين يحبهما الله الحلم والاناة وحديث مزيدة العصرى قال بينما النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يحدث اصحابه اذ قال لهم سيطلع عليكم من هاهنا ركب هم خير اهل المشرق فقام عمر فتوجه نحوهم فلقي ثلاثة عشر راكبا فبشرهم بقول النبى صلي الله تعالى عليه وسلم ثم مشى معهم حتى اتوا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فرموا بانفسهم عن ركائبهم فاخذوا يده فقبلوها وتأخر الاشج فى الركاب حتى اناخها وجمع متاعهم ثم جاء يمشى فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان فيك لخصلتين الحديث اخرجه البيهقى واحمد والنساى وصححه ابن حبان واخرجه البخارى فى الادب المفرد مطولا من وجه آخر ومنها حديث اسامة بن شريك قال قمنا الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبلنا

يده وسنده قوى وحديث جابر ان عمر قام الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل يده وحديث بريدة فى قصة الاعرابي والشجرة فقال يارسول الله ايذن لى ان اقبل رأسك ورجليك فاذن له واخرج البخارى فى الادب المفرد عن عبد الرحمن بن رزين قال اخرج لنا سلمة بن الاكوع كفا له ضخمة كأنها كف بعير فقمنا اليها فقبلناها وعن ثابت انه قبل يد انس واخرج ايضا ان عليا قبل يد العباس ورجله واخرجه ابن المقرى وأخرج من طريق ابى مالك الاشجعى قال قلت لابن ابي أوفى ناولنى يدك التى بايعت بها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فناولنيها فقبلتها اه هذا ما لخص فى تقبيل اليد (واما قول الرجل لآخر كيف اصبحت) فقد ترجم له البخارى فى صحيحه فقال باب المعانقة وقول الرجل كيف اصبحت واخرج فيه ابن عباس ان عليا خرج من عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فى وجعه الذى توفى فيه فقال الناس ياأباحسن كيف اصبح رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال اصبح بحمد الله بارئا فاخذ بيده العباس الخ واورد البخارى فى الادب المفرد فى باب كيف اصبحت حديث محمود بن لبيد ان سعد بن معاذ لما اصيب اكحله كان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اذا مر به يقول كيف اصبحت الحديث واخرج النسائى عن ابى هريره قال دخل ابو بكر على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال كيف اصبحت فقال صالح من رجل لم يصبح صائما واخرج ابن ابى شيبة عن ابن ابى عمرة نحوه واخرج البخارى فى الادب المفرد من حديث جابر قال قيل للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم كيف اصبحت قال بخير الحديث ومن حديث مهاجر الصائغ كنت اجلس الى رجل من اصحاب رسول الله فكان اذا قيل له كيف اصبحت قال لانشرك بالله ومن طريق ابى الطفيل قال قال رجل لحذيفة كيف

اصبحت أو كيف أمسيت يا أباعبدالله قال أحمدالله ومن طريق انس سمع
عمر سلم عليه رجل فرد ثم قال له كيف أنت قال احمد الله قال هذا الذى
أردت منك واخرج الطبراني فى الاوسط نحو هذا من حديث عبد الله بن
عمرو مرفوعا اه ما لخص من الاحاديث وحكى ابن التين عن الداودى
ان أول مااستعمل الناس كيف اصبحت فى زمن طاعون عمواس وتعقبه
بأن العرب كانت تقوله قبل الاسلام وبان المسلمين قالوه فى هذه الاحاديث
الكثيرة قال فى الفتح والجواب حمل الاولية على ما وقع فى الاسلام يعني
من الاكتفاء به عن السلام لان الاسلام جاء بمشروعية السلام للتلاقيين
ثم حدث السؤال عن الحال وقل من صار يجمع بينهما والسنة البداءة بالسلام
وكان السبب فيه ما وقع من الطاعون فكانت الداعية متوفرة على سؤال
الشخص من صديقه عن حاله فيه ثم كثر ذلك حتى اكتفوا به عن السلام
ويمكن الفرق بين سؤال الشخص عمن عنده ممن عرف أنه متوجع وبين
سؤال من حاله يحتمل الحدوث اه (وأما قيام الرجل من مجلسه ليجلس
فيه آخر) فقد وردت فى النهى عنه أحاديث منها ما أخرجه مسلم عن جابر
لايقيمن أحدكم أخاه يوم الجمعه ثم يخالف الى مقعده فيقعد فيه ولكن يقول
افسحوا اه وأخرج الشيخان عن ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
أنه نهى أن يقام الرجل من مجلسه ويجلس فيه آخر ولكن تفسحوا وتوسعوا
وكان ابن عمر يكره أن يقوم الرجل من مجلسه ثم يجلس مكانه وأخرج
البخارى فى الادب المفرد موقوف ابن عمر بلفظ كان ابن عمر اذا قام له
رجل من مجلسه لم يجلس فيه وكذا أخرجه مسلم من رواية سالم بن عبد الله
عن ابيه وقوله ويجلس فيه آخر فى رواية بفتح أوله وفى رواية بضم أوله
على وزن يقام وورد ذلك عن ابن عمر مرفوعا أخرجه أبو داود من طريق

أبي الخصيب بفتح المعجمة وكسر المهملة آخره موحدة وزن عظيم واسمه زياد بن عبد الرحمن عن ابن عمر جاء رجل الي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقام له رجل من مجلسه فذهب ليجلس فنهاه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وله أيضا من طريق سعيد بن أبي الحسن جاء أبو بكرة فقام له رجل من مجلسه فابي أن يجلس فيه وقال ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن ذا وأخرجه الحاكم وصححه من هذا الوجه لكن لفظه مثل لفظ ابن عمر الذى فى الصحيح فكأن ابا بكرة حمل النهي على المعنى الاعم وقد قال البزار أنه لا يعرف له طريق الا هذه وفى سنده أبو عبد الله مولى أبي بردة بن ابى موسى وقيل مولي قريش وهو بصرى لا يعرف اه قال ابن أبي جمرة هذا اللفظ عام فى المجالس ولكنه مخصوص بالمجالس المباحة أما علي العموم كالمساجد ومجالس الحكام والعلم وأما على الخصوص كمن يدعو قوما باعيانهم الى منزله لوليمة ونحوها وأما المجالس التي ليس للشخص فيها ملك ولا اذن له فيها فأنه يقام ويخرج منها ثم هو فى المجالس العامة وليس عاما فى الناس بل هو خاص بغير المجانين ومن يحصل منه الاذى كآكل الثوم النى اذا دخل المسجد والسفيه اذا دخل مجلس العلم او الحكم قال والحكمة فى هذا النهى منع استنقاص حق المسلم المقتضى للضغائن والحث على التواضع المقتضى للموادة وأيضا فالناس كلهم سواء في المباح فمن سبق الى شيء استحقه ومن استحق شيئا فأخذ منه بغير حق فهو غصب والغصب حرام فعلى هذا قد يكون بعض ذلك على سبيل الكراهة وبعضه على سبيل التحريم فاما قوله تفسحوا وتوسعوا فمعنى الاول أن يتوسعوا فيما بينهم ومعنى الثانى أن ينضم بعضهم الي بعض حتي يفضل من الجمع مجلس للداخل اه (واختلف العلماء فى معنى اذا قيل لكم تفسحوا فى المجلس

فافسحوا) فقيل أن ذلك خاص بمجلس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال ابن بطال قال بعضهم هو مجلس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة
عن مجاهد وقتادة ولفظ الطبري عن قتادة كانوا يتنافسون في مجلس النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رأوه مقبلا ضيقوا مجلسهم فيأمرهم الله تعالى
أن يوسع بعضهم لبعض ولا يلزم من كون الآية نزلت في ذلك الاختصاص
واخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان بفتح المهملة والتحتانية الثقيلة
قال نزلت يوم الجمعة اقبل جماعة من المهاجرين والانصار من أهل بدر فلم
يجدوا مكانا فاقام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ناسا ممن تاخر اسلامهم
فاجلسهم في أماكنهم فشق ذلك عليهم وتكلم المنافقون في ذلك فانزل الله
تعالى (ياأيها الذين آمنوا اذا قيل لكم تفسحوا في المجلس فافسحوا) وعن الحسن
البصري المراد بذلك مجلس القتال قال ومعنى قوله انشزوا انهضوا للقتال
وذهب الجمهور الى أنها عامة في كل مجلس من مجالس الخير وقوله افسحوا
يفسح الله لكم أي وسعوا وسع الله عليكم في الدنيا والآخرة اه قال ابن
بطال اختلف في النهي فقيل للادب والا فالذي يجب للعالم أن يليه أهل
الفهم والنهى وقيل هو على ظاهره ولا يجوز لمن سبق الى مجلس مباح أن
يقام منه واحتجوا بالحديث الذي أخرجه مسلم عن أبي هريرة رفعه اذا
قام أحدكم من مجلسه ثم رجع اليه فهو أحق به اه قالوا فلما كان احق به
بعد رجوعه ثبت أنه حقه قبل أن يقوم ويتأكد ذلك بفعل ابن عمر
المذكور فانه راوى الحديث وهو أعلم بالمراد منه وأجاب من حمله على
الادب بان الموضع في الاصل ليس ملكه قبل الجلوس ولا بعد المفارقة
فدل على أن المراد بالحقية في حالة الجلوس الاولوية فيكون من قام تاركا
له قد سقط حقه جملة ومن قام ليرجع يكون أولى وقد سئل مالك

عن حديث أبي هريرة فقال ما سمعت به وانه لحسن اذا كانت اوبته قريبة
وان بعدت فلا ارى ذلك ولكنه من محاسن الاخلاق وقال القرطبي في
المفهم هذا الحديث يدل على صحة القول بوجوب اختصاص الجالس بموضعه
الى أن يقوم منه وما احتج به من حمله على الادب لكونه ليس ملكا له لاقبل
ولابعد ليس بحجة لانا نسلم أنه ليس ملكا له لكن يختص به الى أن يفرغ غرضه
فصار كانه ملك منفعته فلا يزاحمه غيره عليه قال النووي قال أصحابنا هذا في حق
من جلس في موضع من المسجد أو غيره لصلاة مثلا ثم فارقه ليعود اليه كارادة
وضوء مثلا أو لشغل يسير ثم يعود لا يبطل اختصاصه به وله أن يقيم من
خلفه وقعد فيه وعلى القاعد ان يطيعه واختلف هل يجب عليه على وجهين
اصحهما الوجوب وقيل يستحب وهو مذهب مالك قال أصحابنا وانما يكون
أحق به في تلك الصلاة دون غيرها قال ولا فرق بين أن يقوم منه ويترك
له فيه سجادة ونحوها أم لا والله أعلم وقال عياض اختلف العلماء فيمن
اعتاد موضعا من المسجد للتدريس والفتوى فحكى عن مالك أنه احق به
اذا عرف به قال والذى عليه الجمهور أن هذا استحسان وليس بحق واجب
ولعله مراد مالك وكذا قالوا في مقاعد الباعة من الافنية والطرق التي هي
غير متملكة قالوا من اعتاد الجلوس في شيء منها فهو احق به حتي يتم
غرضه قال وحكاه الماوردى عن مالك قطعا للتنازع وقال القرطبي الذى
عليه الجمهور أنه ليس بواجب وقال النووى استثنى اصحابنا من عموم قوله
لايقيمن أحدكم الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه من الف من المسجد موضعا
يفتي فيه أو يقرىء فيه قرآنا أو علما فله أن يقيم من سبقه الى القعود فيه
وفي معناه من سبق الى موضع من الشوارع ومقاعد الاسواق لمعاملة قال
النووى واما مانسب الى ابن عمر فهو ورع منه وليس قعوده فيه حراما

اذا كان ذلك يرضى الذى قام لكنه تورع لاحتمال أن يكون الذى قام لاجله استحيى منه فقام عن غير طيب قلبه فسد الباب ليسلم من هذا أو رأى أن الايثار بالقرب مكروه أو خلاف الاولى فكان يمتنع لاجل ذلك لئلا يرتكب ذلك أحد بسببه قال علماء اصحابنا وانما يحمد الايثار بحظوظ النفس وأمور الدنيا اه هذا ملخص ماذكره فتح البارى فى شان السلام وما يتعلق به وقد استوفيت الكلام عليه غاية الاستيفاء لمسيس الحاجة له فى هذا الزمان ولما فيه من الفوائد الجمة ثم أرجع فاقول (وأما الاتيان) فقد ورد منسوبا الى الله تعالى فى الآيات والاحاديث أما الآيات فمنها قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) وقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) وقوله تعالى (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) وقوله تعالى (وجاء ربك) ومن الاحاديث حديث الشيخين عن أنس واذا أتانى يمشى أتيته هرولة ومر مستوفي فى بحث المعية أول ابحاث الكتاب واستوفينا هناك ما قيل فى تاويل الاتيان والهرولة ومنها حديث الصحيحين أيضا المار فى بحث الصورة عن أبي سعيد فيأتيهم الجبار فى صورة غير الصورة التي رأوه فيها أول مرة ويأتي ان شاء الله تعالى الكلام عليه أما الآية الاولى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله) الخ فقد قال فى روح المعانى من الناس من قدر فى أمثال هذه المتشابهات محذوفا فقال الاسناد فى الآية مجازى والمراد يأتيهم أمر الله تعالى وبأسه أو حقيقي والمفعول محذوف أى يأتيهم الله تعالى بيأسه وحذف المأتى به للدلالة عليه بقوله سبحانه (ان الله عزيز حكيم) فان العزة والحكمة تدل علي الانتقام بحق وهو البأس والعذاب وذكر الملائكة لانهم الواسطة فى اتيان أمره والآتون علي الحقيقة ويكون ذكر الله تمهيدا لذكرهم كما فى قوله تعالى

(يخادعون الله والذين آمنوا) وخص الغمام بحلية العذاب لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير قالوا ولذلك كانت الصاعقة من العذاب المستفظع لمجيئها من حيث يتوقع الغيث ومن ثمة اشتد على المتفكرين فى كتاب الله تعالى قوله (وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون) قال الفخر الرازى فى بعض التأويلات بان المراد أمر الله فقوله تعالى (يأتيهم الله) وجاء ربك اخبار عن حال القيمة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها فى سورة النحل فقال (هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك) فصار هذا الحكم مفسرا لذلك المتشابه لان هذه الآيات لما وردت فى واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض ويدل على هذا قوله تعالى بعد (وقضى الامر) ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق ولا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام اشارة اليه وما ذلك الا الذى اضمرناه من ان قوله (يأتيهم أمر الله) ومدار الكلام فى هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شىء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء فى قوله تعالى (يحاربون الله) والمراد يحاربون أولياءه وقال (واسأل القرية) والمراد واسال أهل القرية فكذا قوله (يأتيهم الله) يأتيهم أمر الله وقوله (وجاء ربك) وجاء أمر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك لانه تولى ذلك بنفسه اه ثم قال واوضح عندى من كل ما سلف انا ذكرنا ان قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) انما نزلت فى حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله (فان زللتم من بعد

ماجاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم) يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى (هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) اخباراً عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة الا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) واذا كان هذا اخباراً عن حال اليهود لم يمنع اجراء الآية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله تعالى المجىء والذهاب وكانوا يقولون أنه تجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام أخباراً عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز والحاصل كما قال الفخر الرازى أن المعتبرين من العقلاء مجمعون على أنه تعالى منزه عن الذهاب والمجىء ويدل عليه وجوه (أحدها) ماثبت فى علم الاصول ان كل ما يصح عليه الذهاب والمجىء لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه المجىء والذهاب يجب أن يكون محدثا مخلوقا والله القديم يستحيل أن يكون كذلك (الثانى) ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود ومتناه فيكون مختصا بمقدار معين مع أنه كان يجوز فى العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص فاختصاصه بذلك القدر المعين لابد وان يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالله القديم الازلي يمتنع أن يكون كذلك (الثالث) انا متى جوزنا فى الشىء الذى يصح عليه الذهاب والمجىء أن يكون الهاً قديما ازليا فحينئذ لا يمكننا ان نحكم بنفى الالهية

عن الشمس والقمر وكان بعض الأذكياء يقول الشمس والقمر لاعيب يمنع من إلهيتهماسوى أنهماجسم يجوزعليه الغيبة والحضور فمن جوز الذهاب والمجيء علي الله تعالى فلم لايحكم بالاهية الشمس وما الذى أوجب عليه الحكم بموجود آخر يزعم أنه إله اه (الرابع) أن الله تعالى أخبر عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن فى الهية الكواكب والشمس والقمر بقوله (لاأحب الآفلين) ولا معنى للافول الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالي فقد طعن فى دليل الخليل عليه السلام وكذب الله تعالى فى تصديقه له عليه السلام وماقيل فى محالية الاتيان على الله تعالى فى هذه الآية يقال فى غيرها من الايات والاحاديث فقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم) يفسره قوله (واتاهم العذاب) ويقال فى العرف الظاهر اذاسمع بولاية جائر اتانافلان بجوره وظلمه ولا شك ان هذا مجاز مشهور وقد قال ابن دقيق العيد ان ماكان من المتشابه معناه ظاهرًا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه بلا توقف كقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانهم وقال فى روح المعانى عند هذه الاية أصل الاتيان المجيء بسهولة وهو مستحيل بظاهره في حقه تعالى ولذلك احتاج بعضهم الى تقدير مضاف أى امر الله تعالى روى ذلك عن قتادة وجعل ذلك في الكشاف من قبيل اتي عليه الدهر بمعنى أهلكه وأفناه وحينئذ لاحاجة الى تقدير المضاف ثم قال هو والفخر الرازى والكلام تمثيل يعنى أن حالهم في تسويتهم المنصوبات والحيل ليمكروا بها رسل الله تعالى عليهم الصلاة والسلام وإبطال الله تعالى اياها وجعلها سببا لهلاكهم كحال قوم بنوا بنيانا وعمدوه بالاساطين فأتى ذلك من قبل اساطينه بأن ضعضعت فسقط عليهم السقف وهلكوا تحته ووجه التشبية أن مانصبوه

وخيلوه سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البوار والفناء فالاساطين بمنزلة المنصوبات وانقلابها عليهم مهلكة كانقلاب تلك الحيل على اصحابها والبنيان ماكانوا زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتواطؤا عليه من الرأى المدعم بالمكايد ويشبه ذلك قولهم من حفر لاخيه جبا وقع فيه منكبا ويقرب من هذا ماقيل ان المراد احبط الله تعالى أعمالهم وكذلك قوله تعالى (فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) معناه فاتيهم عذاب الله من حيث لم يحتسبوا أى لم يظنوا ولم يخطر لهم ببال وهذا المقدر دال عليه مابعده من قوله) قذف فى قلوبهم الرعب الخ)وما ذكر من الكلام عند الآية الاولى كاف فى بيان الاتيان لا يحتاج معه إلى زياده اه وفى فتح البارى عند قوله فى الحديث السابق فياتيهم الجبار فى غير الصورة التى رأوه فيها أول مرة وأما نسبة الاتيان الى الله تعالى فقيل هو عبارة عن رؤيتهم اياه لان العادة ان كل من غاب عن غيره لا تمكنه رؤيته الا بالمجيء اليه فعبر عن الرؤية بالاتيان مجازا وقيل الاتيان فعل من أفعال الله تعالى يجب الايمان به مع تنزيهه تعالى عن سمات الحدوث وقيل فيه حذف تقديره ياتيهم بعض ملائكة الله ورجحه عياض قال ولعل هذا الملك جاءهم فى صورة انكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك لانه مخلوق ومن أحسن مايستدل به عندى على هذه الاسنادات المجازية مانقله فى فتح البارى عن ابن بطال في حديث ابن عباس في تفسير لا تحرك به لسانك قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة الخ فانه قال فى قوله تعالى (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) إضافة الفعل الى الله تعالى والفاعل له من يامره بفعله فان القارىء لكلامه تعالى على النبي صلى الله تعالى عليه

وسلم هو جبريل فقيه بيان لكل ما اشكل من كل ماينسب الى الله تعالي مما لايليق به فعله من المجيء والنزول ونحو ذلك اه هذا آخر الكلام على هذا البحث

(البحث السابع في الفرح والضحك والعجب والاستهزاء والصوت)

(اما الفرح) فقد جاء منسوبا الى الله تعالى فيما رواه الشيخان عن عبد الله ابن مسعود قال ان المؤمن يرى ذنوبه كانه قاعد تحت جبل يخاف ان يقع عليه وان الفاجر يرى ذنوبه كذباب مر على أنفه فقال به هكذا قال أبو شهاب بيده فوق انفه ثم قال لله افرح بتوبة العبد وفي رواية عبده المؤمن من رجل نزل منزلا وبه مهلكة ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه فوضع رأسه فنام نومة فاستيقظ وقد ذهبت راحلته حتى اشتد عليه الحر والعطش أو ماشاء الله قال ارجع الى مكانى فرجع فنام نومة ثم رفع رأسه فاذا راحلته عنده زاد مسلم فاخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح اللهم أنت عبدى وأنا ربك اخطأ من شدة الفرح اه فاطلاق الفرح في حق الله تعالى مجاز عن رضاه ولا يجوز ان يعتقد في الله سبحانه وتعالى التأثر الذى يوجد في المخلوقين فان صفات الحق تعالى قديمة لا تحدث له صفة قال الخطابى معنى الحديث ان الله تعالى أرضى بالتوبة وأقبل لها والفرح الذى يتعارفه الناس بينهم غير جائز على الله تعالى وهو كقوله تعالى (كل حزب بما لديهم فرحون) أى راضون وقال ابن فورك الفرح في اللغة السرور ويطلق على البطر ومنه ان الله لايحب الفرحين وعلى الرضى فان كل من يسر بشيء ويرضى به يقال في حقه فرح به قال ابن العربى كل صفة تقتضى التغير لايجوز ان يوصف الله بحقيقتها فان ورد شيء من ذلك حمل على معنى يليق به وقد يعبر عن الشيء بسببه أو ثمرته الحاصلة عنه فان من فرح بشيء جاد لفاعله بما سال و بذل له ماطلب فعبر عن عطاء البارى وواسع

كرمه بالفرح وقال ابن أبى جمرة كنى عن احسان الله للتائب وتجاوزه عنه بالفرح لان عادة الملك اذا فرح بفعل احد ان يبالغ فى الاحسان اليه وقال القرطبي فى المفهم هذا مثل قصد به بيان سرعة قبول الله توبة عبده التائب وانه يقبل عليه بمغفرته ويعامله معاملة من يفرح بعمله ووجه هذا المثل ان العاصى حصل بسبب معصيته فى قبضة الشيطان واسره وقد اشرف على الهلاك فاذا لطف الله به ووفقه للتوبة خرج من سوء تلك المعصية وتخلص من اسر الشيطان ومن المهلكة التى اشرف عليها فاقبل الله عليه بمغفرته ورحمته والا فالفرح الذى هو من صفات المخلوقين محال على الله تعالى لانه اهتزاز وطرب يجده الشخص من نفسه عند ظفره بغرض يستكمل به نقصانه ويسد به خلته أو يدفع به عن نفسه ضررا أو نقصا وكل ذلك محال على الله تعالى فانه الكامل بذاته الغنى بوجوده الذى لا يلحقه نقص ولا قصور ولكن هذا الفرح له عندنا ثمرة وفائدة وهو الاقبال على الشىء المفروح به واحلاله المحل الاعلى وهذا هو الذى يصح فى حقه تعالى فعبر عن ثمرة الفرح بالفرح على طريقة العرب من تسمية الشىء باسم ما جاوره أو كان منه بسبب وهذا القانون جار فى جميع ما اطلقه الله تعالى على صفة من الصفات التى لا تليق به وكذا ماثبت بذلك عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اه الكلام على الحديث (قوله) ان المؤمن يرى ذنوبه الخ قال ابن أبى جمرة السبب فى ذلك ان قلب المؤمن منور فاذا راى من نفسه ما يخالف ما ينور به قلبه عظم الامر عليه والحكمة في التمثيل بالجبل ان غيره من المهلكات قد يحصل التسبب الى النجاة منه بخلاف الجبل اذا سقط على الشخص لا ينجو منه عادة وان قلب الفاجر مظلم فوقوع الذنب خفيف عنده ولهذا تجد من يقع فى المعصية اذا وعظ يقول هذا سهل والحاصل ان المؤمن يغلب عليه

الخوف لقوة ماعنده من الايمان فلا يأمن العقوبة بسببها وهذا شأن المؤمن
انه دائم الخوف والمراقبة يستصغر عمله الصالح ويخشى من صغير عمله
السيء وانما كان كذلك لانه علي يقين من الذنب وليس على يقين من
المغفرة والفاجر قليل المعرفة بالله فلذا قل خوفه وسهل عنده ذنبه فلا يعتقد
انه يحصل له بسببه كبير ضرر والحكمة فى تشبيه ذنوب الفاجر بالذباب
كون الذباب اخف الطير واحقره وهو مما يعاين ويدفع باقل الاشياء وفى
ذكر الانف مبالغه فى اعتقاده خفة الذنب عنده لان الذباب قل ما يُنزل
على الأنف وانما يقصد غالبا العين وفى اشارته بيده تأكيد للخفة ايضا لانه
بهذا القدر اليسير يدفع ضرره وفى الحديث ان قلة خوف المؤمن ذنوبه
وخفتها عليه يدل على فجوره وفيه ضرب المثل بما يمكن والارشاد الى الحض
على محاسبة النفس واعتبار العلامات الدالة علي بقاء نعمة الايمان وفيه ان
الفجور امر قلبي كالايمان وفيه دليل لاهل السنة لانهم لا يكفرون بالذنوب
ورد علي الخوارج وغيرهم ممن يكفر بالذنوب وقال ابن بطال يؤخذ
منه ان المؤمن ينبغي له ان يكون عظيم الخوف من الله تعالى من كل ذنب
صغيرا كان أو كبيرا لان الله تعالى قد يعذب على القليل فانه لا يسأل عما
يفعل سبحانه وتعالى وقال عياض عند مامر من زيادة مسلم اللهم انت
عبدي الخ فيه ان ما قاله الانسان فى مثل هذا من الدهش والذهول لا يؤاخذ
به وكذا حكايته عنه علي طريق علمي وفائدة شرعية لا على الهزل والمحاكات
والعبث وفيه ضرب المثل بما يصل الى الافهام من الامور المحسوسة وتسمية
المفازة التى ليس فيها ما يؤكل ولا يشرب مهلكة وفيه ان من ركن الى
سوى الله تعالى يقطع به أحوج ما يكون اليه لان الرجل ما نام فى الفلاة
وحده الا ركونا لما معه من الزاد فلما اعتمد على ذلك خانه لولا ان الله لطف

به واعاد عليه ضالته قال بعضهم

ومن سره ان لايرى مايسوءه ٭ فلا يتخذ شيئا يخاف له فقدا

وفيه ان فرح البشر وغمهم انما هو على ما جرى به اثر الحكمة من العوائد. ويؤخذ من ذلك ان حزن المذكور انما كان على ذهاب راحلته لخوف الموت. من اجل فقد زاده وفرحه بها انما كان من اجل وجدانه مافقد مما تنسب الحياة اليه فى العادة وفيه بركة الاستسلام لامر الله تعالى لان المذكور لما ايس من وجدان راحلته استسلم للموت فمن الله عليه برد ضالته قال ابن أبي جمرة (وفيه جواز سفر المرء وحده) لان الشارع لا يضرب المثل الا بما يجوز ويحمل حديث النهى على الكراهة جمعا بينهما ويظهر من هذا الحديث حكمة النهي قال فى الفتح والحصر مردود وهذه القصة تؤكد النهى اه (قلت) حديث النهي الذى اشار اليه هو حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلاثة ركب اخرجه اصحاب السنن قال فى الفتح وهو حديث حسن الاسناد وصححه ابن خزيمة والحاكم واخرجه الحاكم من حديث ابى هريرة وصححه قال قال الطبرى هذا الزجر زجر ادب وارشاد لما يخشى على الواحد من الوحشة والوحدة وليس بحرام فالسائر وحده فى فلاة وكذا البائت فى بيت وحده لا يأمن من الاستيحاش لاسيما اذا كان ذا فكرة رديئة وقلب ضعيف والحق أن الناس يتباينون فى ذلك فيحتمل ان يكون الزجر عن ذلك وقع لحسم المادة فلا يتناول ما اذا وقعت الحاجة لذلك وقيل فى تفسير شيطان أى عاص وقيل فى تفسيره أى سفره وحده يحمله عليه الشيطان أو أشبه الشيطان فى فعله وقيل انما كره ذلك لان الواحد لو مات فى سفره ذلك لم يجد من يقوم عليه وكذلك الاثنان اذا ماتا أو احدهما لم يجد من يعينه بخلاف الثلاثة ففى الغالب تؤمن تلك الخشية وأخرج

البخارى عن ابن عمر عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لو يعلم الناس ما
فى الوحدة ما أعلم ما سار راكب بليل وحده وأخرج حديث جابر رضى
الله تعالى عنه ندب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الناس يوم الخندق فانتدب
الزبير الخ قال ابن المنير السير لمصلحة الحرب اخص من السفر والخبر
ورد فى السفر فيؤخذ من حديث جابر جواز السفر منفردا للضرورة
والمصلحة التى لا تنتظم الا بالانفراد كارسال الجاسوس والطليعة والكراهة
لما عدى ذلك ويحتمل ان تكون حالة الجواز مقيدة بالحاجة عند
الامن وحالة المنع مقيدة بالخوف حيث لا ضرورة اه هذا ما قيل فى الفرح
وحديثه (واما الضحك والعجب والاستهزاء) فقد جئن فيما اخرجه
الشيخان عن أبى هريرة يضحك الله الى رجلين يقتل احدهما الآخر
يدخلان الجنة يقاتل هذا فى سبيل الله فيقتل ثم يتوب الله على القاتل
فيستشهد اه وأخرجا ايضا عن ابن مسعود فى حديث آخر من يدخل الجنة ان
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال يقال له ادخل فان لك مثل الدنيا وعشرة
امثالها فيقول اتسخر منى أو تضحك منى وانت الملك فلقد رأيت رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه وفى رواية فضحك
ابن مسعود فقالوا مم تضحك فقال هكذا فعل رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم من ضحك رب العالمين حين قال الرجل اتستهزىء منى قال
لا استهزىء منك ولكنى على ما أشاء قادر اه وفى حديث الحشر الطويل
عندهما عن أبى هريرة فى قصة هذا الرجل فيقول يارب لا تجعلنى أشقى خلقك
فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه اذن له بالدخول فيها واخرج
البخارى عن أبى هريرة اتى رجل الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فقال يارسول الله اصابنى الجهد فارسل الى نسائه فلم يجد عندهن شيئا الى

ثان قال ثم غدا الرجل علي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لقد عجب الله عز وجل او ضحك من فلان وفلانة فانزل الله عز وجل ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة واخرجه مسلم بلفظ عجب بغير شك وعند ابن ابى الدنيا فى حديث انس ضحك بغير شك واخرج البخارى ايضا عن ابى هريرة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال عجب الله من قوم يدخلون الجنة فى السلاسل وأخرج النساى ان الله يعجب من رجلين يقتل احدهما الآخر الخ فاقول اعلم ان الضحك له معان ترجع الى معنى البيان والظهور وكل من ابدى عن أمر كان مستورا قيل قد ضحك يقال ضحكت الارض بالنبات اذا ظهر فيها وانفتق عن زهره كما يقال بكت السماء قال الشاعر

كل يوم باقحوان جديد ٭ تضحك الارض من بكاء السماء

وكذلك الضحك الذى يعترى البشر انما هو انفتاح الفم عن الاسنان وهذا محال على الله تعالى فوجب حمله على معنى ابدى الله تعالى كرمه وفضله قاله ابن الجوزي (وفى فتح البارى) عند حديث يضحك الله الى رجلين المار قال الخطابى الضحك الذي يعترى البشر عند مايستخفهم الفرح أو الطرب غير جائز على الله تعالى وانما هذا مثل ضرب لهذا الصنيع الذى يحل محل الاعجاب عند البشر فاذا راوه اضحكهم ومعناه الاخبار عن رضى الله تعالى بفعل احدهما وقبوله للاخر ومجازاتهما على صنيعهما بالجنة مع اختلاف حاليهما وقد تأول البخارى الضحك فى موضع آخر علي معنى الرحمة وهو قريب وتأويله على معنى الرضى أقرب والرحمة لازمة عليه فان الضحك يدل على الرضى والقبول قال والكرام يوصفون عند ما يسألهم السائل بالبشر وحسن اللقاء فيكون المعنى فى قوله يضحك الله أى يجزل العطاء

فالضحك عبارة عما يظهر عنده من الجود والسخاء والبشر والقبول والاقبال قال الشاعر

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا ۰ علقت لضحكته رقاب المال

قال وقديكون معنى ذلك ان يعجب الله ملائكته ويضحكهم من صنيعهما وهذا يتخرج على المجاز ومثله فى الكلام يكثر وقال ابن الجوزى أكثر السلف يمتنعون من تأويل مثل هذا ويمرونه كما جاء وينبغى ان يراعى فى مثل هذا الامرار اعتقاد انه لا يشبه صفات الله تعالى صفات المخلوقين ومعنى الامرار عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنزيه ويدل على ان المراد بالضحك الاقبال بالرضى تعديته بالى تقول ضحك فلان الى فلان اذا توجه اليه طلق الوجه مظهرا للرضى عنه اه (قلت) استعمال الضحك للرضى والقبول فى كلام العرب شائع ذائع قال كثير عزة

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا ۰ علقت لضحكته رقاب المال

وفى فتح البارى عند قوله فى الحديث المار أو تضحك منى وأنت الملك وتفسير الضحك بالرضى لا يتأتى هنا ولكن لما كانت عادة المستهزىء ان يضحك من الذى استهزأ به ذكر معه اه (قلت) لم افهم معنى عدم تأتيه بل هو متأت غاية ويوضح ذلك الرواية الاخرى المارة فى شأن هذا الرجل بعينه فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه اذن له بالدخول فيها وهذا تاويله بالرضى فى غاية الوضوح وقال البيضاوي عند هذا الحديث نسبة الضحك الى الله تعالى مجاز بمعنى الرضى وضحك النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على حقيقته وضحك ابن مسعود على سبيل التاسى اه (واما العجب) فقال ابن الجوزى قال العلماء العجب انما يكون من شيء يدهم الانسان بما لا يعلمه فيستعظمه وهو لا يليق بالخالق جل جلاله لكن معناه عظم قدر

ذلك الشيء عند الله تعالى لان المتعجب من الشيء يعظم قدره عنده وقال ابن الانبارى ومعنى عجب ربك زادهما ايمانا واحسانا فعبر فى هذا الحديث بالعجب عن ذلك وفى الفتح قال الخطابى اطلاق العجب على الله تعالى محال ومعناه الرضى فكانه قال ان ذلك الصنيع أى صنيع بيت الانصار مع الضيف حل من الرضى عند الله تعالى حلول العجب عندكم قال وقد يكون المراد بالعجب هنا ان الله يعجب ملائكته من صنيعهما لندور ما وقع منهما فى العادة اه وقال ابن الجوزى ذكر الخلال فى كتاب السنة حديثا موقوفا ضحك حتى بدت لهواته واضراسة قال وقال المروزى قلت لابى عبد الله ما تقول فى هذا الحديث قال على تقدير صحة الحديث يحتمل أمرين (احدهما) ان يكون ذلك راجعا الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كانه ضحك حين اخبر بضحك الرب جل جلاله حتى بدت لهواته واضراسه وهذا هو الصحيح لو ثبت الحديث (والثانى) ان يكون تجوزا عن كثرة الكرم وسعة الرضى كما تجوز بقوله ومن أتانى يمشى أتيته هرولة قال ابن الجوزي قال القاضى أبو يعلى يعنى المشبه لايمتنع الاخذ بظاهر الاحاديث وامرارها على ظواهرها من غير تاويل قال واعجبا قد اثبت لله تعالى صفات باحاديث آحاد والفاظ لاتصح وقد اثبت الاضراس فما عنده من الاسلام خبر اه (قلت) قد مر لك قريبا ان الامرار معناه عدم العلم بالمراد مع اعتقاد التنزيه وهذا المشبه جعل الامرار هو اعتقاد الظاهر الذى هو غاية التشبيه والتجسيم لان ظاهر ماقيل هو اللهوات والاضراس قاتله الله ما ألحده (وأما نسبة السخرية وهى الاستهزاء الى الله تعالى) فقد قال فى فتح البارى أنها وقعت فى الحديث المار اتسخر منى على سبيل المقابلة قال وان لم يذكره فى الجانب الآخر لفظا لكنه لما ذكر انه عاهد مرارا وغدر

حل فعله محل المستهزىء وظن ان في قول الله له ادخل الجنة وتردده اليها وظنه انها ملأى نوعا من السخرية به جزاء على فعله فسمي الجزاء على السخرية سخرية (ونقل عياض ان الف اتسخر منى الف النفي) كهي في قوله تعالى (اتهلكنا بما فعل السفهاء منا) على أحد أقوال قال وهو كلام متدلل علم مكانه من ربه وبسطه له بالعطاء وجوز عياض ان الرجل قال ذلك وهو غير ضابط لما قال اذ وله عقله من السرور بما لم يخطر بباله ويؤيده انه قال في بعض طرقه عند مسلم لما خلص من النار لقد اعطاني الله شيئا ما اعطاه احدا من الاولين والآخرين وقال القرطبي في المفهم اكثروا في تاويله وأشبه ما قيل فيه انه استخفه الفرح وأدهشه فقال ذلك وقيل قال ذلك لكونه خاف ان يجازي على ما كان منه في الدنيا من التساهل في الطاعات وارتكاب المعاصي كفعل الساخرين فكأنه قال اتجازيني على ما كان مني فهو كقوله (سخر الله منهم) وقوله (الله يستهزىء بهم) أي ينزل بهم جزاء سخريتهم واستهزائهم اه يعني ان الآيتين وقع فيهما اطلاق السخرية والاستهزاء على الله تعالى على سبيل المشاكلة لوقوعه قبل فيهما في قوله (فيسخرون منهم سخر الله منهم) وقوله (انما نحن مستهزؤن الله يستهزىء بهم) (وأما الصوت) فقد أخرج البخاري عن ابن مسعود اذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئا فاذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا انه الحق من ربكم ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهذا أخرجه البخاري معلقا ووصله البيهقي في الاسماء والصفات من طريق ابي معاوية وأخرجه احمد عن أبي معاوية قال في الفتح وقد أخرج من طرق عديدة واغفل أبو الحسن بن الفضل في الجزء الذي جمعه على أحاديث الصوت هذه الطرق كلها واقتصر على طريق البخاري فنقل كلام من تكلم في أبي

معاوية واستند الى ان الجرح مقدم على التعديل وفيه نظر لانه ثقة مخرج حديثه فى الصحيحين ولم ينفرد به وقد نقل ابن دقيق العيد عن ابن المفضل وكان شيخ والده انه كان يقول فيمن خرج له فى الصحيحين هذا جاز القنطرة وقرر ابن دقيق العيد ذلك بان من اتفق الشيخان على التخريج لهم ثبتت عدالتهم بالاتفاق بطريق الاستلزام لاتفاق العلماء على تصحيح ما أخرجاه ومن لازمه عدالة رواته الى ان تتبين العلة القادحة بان تكون مفسرة ولا تقبل التاويل اه وروي البخارى ايضا عن جابر بن عبد الله عن عبد الله بن انيس قال سمعت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يقول يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان اه وهذا أخرجه البخاري ايضا معلقا وأخرجه موصولا بتمامه فى الادب المفرد وأخرجه احمد وأبو يعلي والطبرانى وعند ابن مردويه لما نزل جبريل بالوحي فزع أهل السماء لانحطاطه وسمعوا صوت الوحى كاشد ما يكون من صوت الحديد على الصفا فيقولون ياجبريل بم امرت الحديث وأخرج البخارى عن أبى هريرة يبلغ به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا قضى الله الامر فى السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة علي صفوان ينفذهم ذلك فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير اه قال فى الفتح قوله فى الحديث فيناديهم بصوت حمله بعض الائمة على مجاز الحذف أي يامر من ينادى واستبعده بعض من اثبت الصوت بان فى قوله يسمعه من بعد اشارة الى انه ليس من المخلوقات لانه لم يعهد مثل هذا فيهم وبان الملائكة اذا سمعوه صعقوا واذا سمع بعضهم بعضا لم يصعقوا قال فعلى هذا فصوته صفة من صفات ذاته لا تشبه صوت غيره اذ ليس يوجد شيء من صفاته من صفات المخلوقين

وقال غيره معنى يناديهم يقول وقوله بصوت أى مخلوق غير قائم بذاته والحكمة فى كونه خارقا لعادة الاصوات المخلوقة المعتادة التى يظهر التفاوت فى سماعها بين البعيد والقريب هى ان يعلم ان المسموع كلام الله كما ان موسى لما كلمه الله كان يسمعه من جميع الجهات وقال البيهقى الكلام ما ينطق به المتكلم وهو مستقر فى نفسه كما جاء فى حديث عمر فى قصة السقيفة المذكورة فى كتاب الحدود حين قال فيه وكنت زورت فى نفسى مقالة وفى رواية هيأت فى نفسى كلاما قال فسماه كلاما قبل التكلم به قال فان كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف واصوات وان كان غير ذى مخارج فهو بخلاف ذلك والبارى عز وجل ليس بذى مخارج فلا يكون كلامه بحروف واصوات فاذا فهمه السامع تلاه بحروف واصوات ثم ذكر حديث جابر عن عبد الله بن انيس وقال اختلف الحفاظ فى الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت في حديث صحيح عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم غير حديثه قال فان كان ثابتا فانه يرجع الي غيره كما في حديث ابن مسعود وحديث ابي هريرة فكون الملائكة يسمعون صوتا عند حصول الوحى يحتمل ان يكون الصوت للسماء أو للملك الآتى بالوحي أو لاجنحة الملائكة واذا احتمل ذلك لم يكن نصا في المسألة واشار فى موضع آخر الى ان الراوى اراد فينادى نداء فعبر عنه بقوله بصوت هذا حاصل كلام من ينفى الصوت من الائمة ويلزم منه ان الله لم يسمع احدا من ملائكته ورسله كلامه بل الهمهم اياه وحاصل الاحتجاج للنفى الرجوع الي القياس على اصوات المخلوقين لانها التى عهد انها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه اذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون من غير اتصال اشعة كما يأتى ان شاء الله تعالى سلمنا لكن نمنع القياس.

المذكور وصفات الخالق لاتقاس على صفات المخلوق واذا ثبت ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التفويض وإما التاويل اه هذا ماقال وأخرج البخارى ايضا عن أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه قال قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادى بصوت ان الله يامرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال وما بعث النار الخ الحديث الطويل وقع ينادي فى رواية الجمهور مضبوطا بكسر الدال وفى رواية بفتحها مبنيا للمجهول ولا محذور فى رواية الجمهور فان قرينة ان الله يامرك تدل ظاهرا على ان المنادى ملك يأمره الله بان ينادى بذلك واختلف أهل الكلام فى ان كلام الله تعالى هل هو بحرف وصوت أم لا فقالت المعتزلة لا يكون الكلام الا بحرف وصوت والكلام المنسوب الى الله تعالى قائم بالشجرة وقالت الاشاعرة كلام الله ليس بحرف ولا صوت وأثبتت الكلام النفسى وحقيقته معنى قائم بالنفس وان اختلفت عنه العبارة كالعربية والعجمية واختلافها لا يدل على اختلاف المعبر عنه والكلام النفسى هو ذلك المعبر عنه وأثبتت الحنابلة ان الله متكلم بحرف وصوت أما الحروف فللتصريح بها فى ظاهر القرآن وأما الصوت فمن منع قال ان الصوت هو الهواء المنقطع المسموع من الحنجرة وأجاب من اثبته بان الصوت الموصوف بذلك هو المعهود من الآدميين كالسمع والبصر وصفات الرب بخلاف ذلك فلا يلزم المحذور المذكور مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه وانه يجوز ان يكون من غير الحنجرة فلا يلزم التشبيه وقد قال عبد الله بن احمد بن حنبل فى كتاب السنة سألت أبى عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت فقال لى أبى بل تكلم بصوت هذه الاحاديث تروى كما جاءت وذكر حديث ابن مسعود

وغيره واستدل البخاري فى كتاب خلق افعال العباد على ان الله يتكلم كيف شاء
وان اصوات العباد مؤلفة حرفا بحرف فيها التطريب بالهمز والترجيع
بحديث ام سلمة عن يعلي بن مملك بفتح الميم واللام بينهما ميم ساكنة انه
سأل ام سلمة عن قراءة النبي صلى الله تعالي عليه وسلم وصلاته فذكرت
الحديث وفيه ونعتت قراءته حرفا حرفا وهذا أخرجه أبو داود والترمذى
وغيرهما اه هذا ماقيل فى الصوت (وتحرير ماقيل فى الكلام وملخصه)
هو ما ذكره فى الفتح متفرقا وما ذكره غيره وها أنا اجمعه والخصه قال قال
البيهقى فى كتاب الاعتقاد القرآن كلام الله وكلام الله صفة من صفات
ذاته وليس شيء من صفات ذاته مخلوقا ولا محدثا ولا حادثا قال الله تعالى
(انما قولنا لشيء اذا اردناه أن نقول له كن فيكون) فلو كان مخلوقا
لكان مخلوقا بكن ويستحيل ان يكون قول الله لشيء بقول لانه يوجب
قولا ثانيا وثالثا فيتسلسل وهو فاسد وقال الله تعالى (الرحمن علم القرآن
خلق الانسان) فخص القرآن بالتعليم لانه كلامه وصفته وخص الانسان
بالتخليق لانه خلقه ومصنوعه ولولا ذلك لقال خلق القرآن والانسان
وقال الله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) ولا يجوز أن يكون كلام
المتكلم قائما بغيره وقال تعالى (وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا) الآية فلو كان
لا يوجد الا مخلوقا فى شيء مخلوق لم يكن لاشتراط الوجوه المذكورة فى الآية
معنى لاستواء جميع الخلق فى سماعه من غير الله واستدل البخاري على ان
قول الله تعالي قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجودا ولا يزال كلامه
لا يشبه المخلوقين بقوله تعالى (حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم)
الآية اذ فيها انهم اذا ذهب عنهم الفزع قالوا لمن فوقهم ماذا قال ربكم

فدل ذلك على انهم سمعوا قولا لم يفهموا معناه من أجل فزعهم فقالوا ماذا قال ولم يقولوا ماذا خلق وكذا اجابهم من فوقهم من الملائكة بقولهم قالوا الحق والحق احد صفتي الذات التي لا يجوز عليها غيره لانه لا يجوز على كلامه الباطل فلو كان خلقا أو فعلا لقالوا خلق خلقا انسانا أو غيره فلما وصفوه بما يوصف به الكلام لم يجز ان يكون القول بمعنى التكوين وذهبت المعتزلة النافية لكلام الله القائلون انه لا يعقل كلام الا باعضاء ولسان والبارى منزه عن ذلك الى انه كناية عن الفعل والتكوين ورد البخاري عليهم بما ذكر وقال المريسي منهم في قوله تعالى (انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) هو كقول العرب قالت السماء فامطرت وقال الجدار هكذا اذا مال فمعنى قوله (اذا اردناه) اذا كوناه وتعقبه أبو عبيد القاسم بن سلام بانه اغلوطة لان القائل اذا قال قالت السماء لم يكن كلاما صحيحا حتى يقول فامطرت بخلاف من يقول قال الانسان فانه يفهم منه انه قال كلاما فلولا قوله فأمطرت لكان الكلام باطلا لان السماء لا قول لها فبان بما ذكر بطلان قول الجهمية انه مخلوق في غير الله ويلزمهم في قولهم ان الله خلق كلاما في شجرة كلم به موسى ان يكون من سمع كلام الله من ملك او نبي أفضل في سماع الكلام من موسى ويلزمهم أن تكون الشجرة هي المتكلمة بما ذكر الله انه كلم به موسى وهو كقوله (انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني) وقد انكر الله تعالى قول المشركين ان هذا الا قول البشر ولا يعترض بقوله تعالى (انه لقول رسول كريم) لان معناه قول تلقاه عن رسول كريم كقوله تعالى (فاجره حتي يسمع كلام الله) ولا بقوله (انا جعلناه قرآنا عربيا) لان معناه سميناه قرآنا وهو كقوله (وتجعلون رزقكم انكم تكذبون) وقوله (ويجعلون لله مايكرهون) وقوله (ما يأتيهم

من ذكر من ربهم محدث) فالمراد ان تنزيله الينا هو المحدث لا الذكر
نفسه وبهذا احتج الامام احمد ثم ساق البيهقي حديث نيار بكسر النون
وتخفيف التحتانية ابن مكرم ان ابا بكر قرأ عليهم سورة الروم فقالوا
هذا كلامك أو كلام صاحبك قال ليس كلامي ولا كلام صاحبي ولكنه
كلام الله وأصل هذا الحديث اخرجه الترمذي مصححا وعن على بن أبي
طالب ماحكمت مخلوقا ماحكمت الا القرآن ومن طريق سفيان بن عيينة
سمعت عمرو بن دينار وغيره من مشيختنا يقولون القرآن كلام الله ليس بمخلوق
وقال ابن حزم فى الملل والنحل اجمع أهل الاسلام على ان الله تعالى كلم موسى وعلى
ان القرآن كلام الله وكذا غيره من الكتب المنزلة والصحف ثم اختلفوا فقالت
الاشعرية كلام الله صفة ذات لم يزل وليس بمخلوق وهو غير علم الله وليس لله
الا كلام واحد وقال احمد ومن تبعه كلام الله هو علمه لم يزل وليس بمخلوق واحتج
لاحمد بان الدلائل القاطعة قامت على ان الله لا يشبهه شيء من خلقه بوجه من
الوجوه فلما كان كلامنا غيرنا وكان مخلوقا وجب ان يكون كلامه سبحانه وتعالى
ليس غيره وليس مخلوقا وأطال فى الرد على المخالفين لذلك هكذا قال ابن حزم من ان
الامام احمد جاعلا الكلام هو العلم وهذا مخالف لما مر من نقل ابنه عنه انه قال
ان الله تعالى تكلم بصوت ولما يأتى عن الحنابلة من كونهم جاعلين كلام
الله بحروف واصوات وقال غير ابن حزم اختلفوا فقالت الجهمية والمعتزلة
وبعض الزيدية والامامية وبعض الخوارج كلام الله مخلوق خلقه بمشيئته
وقدرته فى بعض الاجسام كالشجرة حين كلم موسى وحقيقة قولهم ان
الله لا يتكلم وان نسب اليه ذلك فبطريق المجاز وقالت المعتزلة يتكلم
حقيقة لكن يخلق ذلك الكلام فى غيره وقالت الكلابية الكلام صفة
واحدة قديمة العين لازمة لذات الله كالحياة وانه لا يتكلم بمشيئته وقدرته وتكليمه

لمن كلمه انما هو خلق ادراك له يسمع به الكلام ونداؤه لموسى لم يزل لكنه اسمعه ذلك النداء حين ناجاه ويحكى عن أبى منصور الماتريدى من الحنفية نحوه لكن قال خلق صوتا حين ناداه فاسمعه كلامه وزعم بعضهم ان هذا هو مراد السلف الذين قالوا ان القرآن ليس بمخلوق واخذ بقول ابن كلاب القابسى والاشعرى واتباعهما وقالوا اذا كان الكلام قديما لعينه لازما لذات الرب وثبت انه ليس بمخلوق فالحروف ليست قديمة لانها متعاقبة وما كان مسبوقا بغيره لم يكن قديما والكلام القديم معنى قائم لا يتعدد ولا يتجزأ بل هو معنى واحد ان عبر عنه بالعربية فهو قرآن أو بالعبرانية فهو توراة مثلا وذهب بعض الحنابلة وغيرهم الى ان القرآن العربى كلام الله وكذا التوراة وان الله لم يزل متكلما اذا شاء وانه تكلم بحروف القرآن واسمع من شاء من الملائكة والانبياء صوته وقالوا ان هذه الحروف والاصوات قديمة العين لازمة الذات ليست متعاقبة بل لم تزل قائمة بذاته مقترنة لا تسبق والتعاقب انما يكون فى حق المخلوق بخلاف الخالق وذهب اكثر هؤلاء الى ان الاصوات والحروف هى المسموعة من القارئين وأبى ذلك كثير منهم فقالوا ليست هي المسموعة من القارئين وذهب بعضهم الى انه متكلم بالقرآن العربى بمشيئته وقدرته بالحروف والاصوات القائمة بذاته وهو غير مخلوق لكنه فى الازل لم يتكلم لامتناع وجود الحادث فى الازل فكلامه حادث لا محدث وذهبت الكرامية الى انه حادث فى ذاته ومحدث وذكر الفخر الرازى فى المطالب العالية ان قول من قال انه تعالى متكلم بكلام يقوم بذاته وبمشيئته واختياره هو اصح الاقوال نقلا وعقلا والمنقول عن السلف ترك الخوض فى ذلك والتعمق فيه والاقتصار على القول بان القرآن كلام الله وانه غير مخلوق ثم ان العلماء

تكلموا على الفرق بين التلاوة والمتلو واطنبوا فى ذلك وأتى البخارى فى صحيحه بآيات واحاديث رادا بها على من لم يفرق بين التلاوة والمتلو (وهذه المسألة هي المشهورة بمسألة اللفظ) ويقال لاصحابها اللفظية واشتد انكار الامام احمد ومن تبعه على من قال لفظي بالقرآن مخلوق ويقال ان اول من قاله الحسين بن علي الكرابيسى أحد اصحاب الامام الشافعي الناقلين لكتابه القديم فلما بلغ ذلك احمد بدعه وهجره ثم قال بذلك داود ابن على الاصبهانى رأس الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور فانكر عليه اسحاق ابن راهويه وبلغ ذلك احمد ولما قدم بغداد لم يأذن له فى الدخول عليه وقال تقى الدين السبكي ينبغى ان يحمل كلام احمد فى تبديعه لمن قال هذا القول على أنه اراد أن الخوض فى هذه المسألة بدعة اذ لم يخض فيها المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم ولا اصحابه رضى الله تعالى عنهم ولم يرد أن الاصوات والحروف غير مخلوقة لانه يتحاشى عن هذا وجمع ابن ابى حاتم اسماء من اطلق على اللفظية انهم جهمية فبلغوا عددا كثيرا من الائمة والذى يتحصل من كلام المحققين منهم انهم ارادوا حسم المادة صونا للقرآن ان يوصف بكونه مخلوقا واذا حقق الامر عليهم لم يفصح أحد منهم بان حركة لسانه اذا قرأ قديمة وقال البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة ان القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته وأما التلاوة فهم على طريقتين منهم من فرق بين التلاوة والمتلو ومنهم من أحب ترك القول فيه وأما مانقل عن احمد بن حنبل انه سوى بينهما فانما اراد حسم المادة لئلا يتذرع أحد الى القول بخلق القرآن ثم أسند من طريقين الى أحمد انه انكر على من نقل عنه انه قال لفظى بالقرآن غير مخلوق وعلي من قال لفظى بالقرآن مخلوق وقال القرآن كيف تصرف

غير مخلوق فاخذ بظاهر هذا الثانى من لم يفهم مراده وهو مبين فى الاول
وكذا نقل عن محمد بن أسلم الطوسى انه قال الصوت من المصوت كلام
الله وهى عبارة رديئة لم يرد ظاهرها وانما اراد نفى كون المتلو مخلوقا
ووقع نحو ذلك لمحمد بن خزيمة امام الائمة ثم رجع وقد املى تلميذه
ابو بكر الضبعى أحد الائمة اعتقاده بحضرته فقال ابن خزيمة اعتقاده
كذا وفيما املى لم يزل الله متكلما ولا مثل لكلامه لأنه نفى المثل عن صفاته
كما نفى المثل عن ذاته ونفى النفاد عن كلامه كما نفى الهلاك عن نفسه فقال
(لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى) وقال (كل شىء هالك الا وجهه)
فاستصوب ذلك ابن خزيمة ورضيه وقال غيره ظن بعضهم أن البخارى
خالف أحمد وليس كذلك بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافا معنويا لكن
العالم من شأنه اذا ابتلى فى رد بدعة يكون أكثر كلامه فى ردها دون ما يقابلها
فلما ابتلى أحمد بمن يقول القرآن مخلوق كان أكثر كلامه فى الرد عليهم
حتى بالغ فانكر على من يتوقف ولا يقول مخلوق ولا غير مخلوق وعلى
من قال لفظى بالقرآن مخلوق لئلا يتذرع بذلك من يقول القرآن بلفظى
مخلوق مع أن الفرق بينهما لا يخفى عليه ولكنه قد يخفى على البعض واما البخارى
فابتلى بمن يقول اصوات العباد غير مخلوقة حتى بالغ بعضهم فقال والمداد والورق
بعد الكتابة فكان أكثر كلامه فى الرد عليهم وبالغ فى الاستدلال بان
افعال العباد مخلوقة بالآيات والاحاديث واطنب فى ذلك حتى نسب الى أنه
من اللفظية مع ان قول من قال ان الذى يسمع من القارىء هو الصوت
القديم لا يعرف عن السلف ولا قاله احمد ولا ائمة اصحابه وانما سبب نسبة
احمد لذلك قوله من قال لفظي بالقرآن مخلوق جهمى فظنوا انه سوى بين
اللفظ والصوت ولم ينقل عن احمد فى الصوت مانقل عنه فى اللفظ بل

صرح فی مواضع بان الصوت المسموع من القاری، هو صوت القاری، و يؤيده
حديث زينوا القرآن بأصواتكم والفرق بينهما ان اللفظ يضاف الي المتكلم
به ابتداء فيقال عن من روى الحديث بلفظه هذا لفظه ولمن رواه بغير لفظه
هذا معناه ولفظه كذا ولا يقال فی شیء من ذلك هذا صوته فالقرآن كلام
الله لفظه ومعناه ليس هو كلام غيره وأما قوله تعالى (انه لقول رسول كريم)
واختلف هل المراد جبريل أو الرسول عليهما الصلاة والسلام فالمراد
به التبليغ لان جبريل مبلغ عن الله تعالى الى رسوله والرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم مبلغ للناس ولم ينقل عن احمد قط ان فعل العبد قديم ولا
صوته وانما انكر اطلاق اللفظ وصرح البخاری بان اصوات العباد مخلوقة
وان احمد لا يخالف ذلك فقال فی خلق افعال العباد ما يدعونه عن احمد
ليس الكثير منه بالبين ولكنهم لم يفهموا مراده ومذهبه والمعروف عن
احمد واهل العلم ان كلام الله تعالى غير مخلوق وماسواه مخلوق لكنهم
كرهوا التنقيب عن الاشياء الغامضة وتجنبوا الخوض فيها والتنازع الا
مابينه الرسول عليه الصلاة والسلام ثم نقل عن بعض أهل عصره انه قال القرآن
بالفاظنا والفاظنا بالقرآن شیء واحد فالتلاوة هی المتلو والقراءة هی المقرو
قال فقيل له ان التلاوة هی فعل التالی فقال ظننتهما مصدرين قال فقيل له
ارسل الى من كتب عنك ما قلت فاسترده فقال كيف وقد مضى وقال
ابن المنير عند قول البخاری باب قول الله تعالى (وأسروا قولكم أو اجهروا
به) الخ اشار البخاری بالترجمة الى ان تلاوة الخلق تتصف بالسر والجهر
ويستلزم ان تكون مخلوقة وقد قال البخاری فی كتاب خلق افعال العباد
بعد ان ذكر عدة احاديث دالة على ذلك فبين النبی صلى الله تعالى
عليه وسلم ان اصوات الخلق وقراءتهم ودراستهم وتعليمهم والسنتهم

مختلفة بعضها احسن وأزين وأحلي وأصوت وأرتل وألحن وأعلي وأخفض وأغض وأخشع وأجهر وأخفى وأمد وأقصر والين من بعض اه وقال ابن المنير بعد هذا ايضا دلت احاديث الباب على ان القراءة فعل القارى. وانها تسمي تغنيا وهذا هو الحق اعتقادا لا اطلاقا حذرا من الايهام وفرارا من الابتداع بمخالفة السلف فى الاطلاق وقد ثبت عن البخارى انه قال من نقل عنى اني قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة اه وقال اللقانى لايجوز ان يقال القرآن مخلوق لما فيه من ايهام خلق المعنى القائم بالذات الا فى مقام التعليم والبيان فيجوز ان يقال ان المؤلف من الاصوات والحروف مخلوق وذكر السعد عن المشايخ انه ينبغى ان يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عنادا وقد كان السلف يمنعون ان يقال القرآن مخلوق ولو أريد به اللفظ المنزل للاعجاز دفعا لايهام خلق المعنى القائم بالذات العلية وقد سأل رجل الامام مالكا رضى الله تعالى عنه عن من يقول القرآن مخلوق فامر بقتله فقال السائل انما حكيته عن غيرى فقال انما سمعناه منك وهذا زجر وتغليظ بدليل انه لم ينفذ قتله وقد ذكر الله الانسان فى ثمانية وعشرين موضعا من كتابه وقال انه مخلوق وذكر القرآن فى اربعة وخمسين موضعا ولم يقل انه مخلوق ولما جمع بينهما فى الذكر نبه علي ذلك فقال (الرحمن علم القرآن خلق الانسان) ثم اعلم ان كلام الله تعالى كما يطلق على النفسى الازلى القائم بذاته تعالى يطلق ايضا على العبارات الدالة عليه المسموعة لنا كالتوراة والانجيل ومنه (فاجره حتي يسمع كلام الله) ويطلق ايضا علي نقوش الكتابة الدالة عليه كقول

عائشة مابين دفتي المصحف كلام الله وعلى المحفوظ فى الصدور من الالفاظ المتخيلة كما يقال حفظت كلام الله ومنه قوله تعالى (بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم) ويطلق القرآن بالاعتبارات الاربعة كما يأتي تفصيله والقديم من ذلك انما هو المعنى القائم بالذات العلية وحصل ما نقل عن أهل الكلام فى هذه المسألة ستة أقوال (الاول) قول الاشعرية ان القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالالسنة الخ مامر وقولهم أنه منزه عن الحروف والإصوات فمرادهم الكلام النفسى القائم بالذات المقدسة فهو من الصفات الموجودة القديمة وأما الحروف فان كانت حركات ادوات كاللسان والشفتين فهى عراض وان كانت كتابة فهى اجسام وقيام الاعراض والاجسام بذات الله تعالى محال ويلزم من أثبت ذلك أن يقول بخلق القرآن وهو يأبى ذلك ويفر منه فالجأ ذلك بعضهم الي ادعاء قدم الحروف كما يأتى عن السالمية ومنهم من التزم قيام ذلك بذاته كالحشوية والكرامية فعندنا معاشر الاشاعرة كلام الله تعالى صفة قائمة بذاته تعالى ليست من جنس الحروف والاصوات منافية للسكوت والافة قاله ابن كيران أخذا من العقائد النسفية قال وفى قوله صفة رد على المعتزلة القائلين بانه متكلم بكلام ليس صفة له ويأتى ان شاء الله تعالي تقرير مذهبهم وبطلانه وفى قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد علي الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك فهو قديم وهو جهل أو عناد اذ الضرورة قاضية بأن الحروف والاصوات حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض يمتنع التكلم بحرف منها دون انقضاء ماقبله (قلت) وهذا الاعتراض والرد انما يتوجه على الحنابلة لو كانوا قائلين بان الحروف فى حقه تعالى

متعاقبة وهم يقولون انها فى حقه تعالى مقترنة لا متعاقبة كما مر عنهم وكما يأتى وقالوا ان التعاقب انما هو فى حق المخلوق لافى حق الخالق ثم قال وفيه ايضا رد على الحشوية القائلين أن كلامه حروف واصوات حادثة والتزموا حلول الحوادث فى الذات العلية واذا كان كلامه تعالى بغير حرف ولا صوت ولا اعراب ولا لحن ولا تقديم فيه ولا تاخير فهو معنى نفسى ومثله ثابت فى الشاهد فان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة وهو غير العلم لان الانسان قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن أمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه والى الكلام النفسى أشار الاخطل حيث قال .

ان الكلام لفي الفؤاد وانما ٭ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر زورت فى نفسى كلاما كما مر وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد أن أذكره لك (وقوله) منافية للسكوت والآفة السكوت ترك التكلم مع القدرة عليه والافة عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية فان قيل السكوت والخرس والضعف انما تنافى الكلام اللفظي لا النفسى والذى هو صفة قديمة هو النفسى قلنا المراد بالسكوت والافات النفسان بان لا يريد فى نفسه التكلم أو لا يقدر عليه فالكلام لفظى ونفسى وضده كذلك فان قيل الكلام النفسى القديم الذى هو صفة الله تعالى هل يجوز ان يسمع قيل ذهب الاشعرى رحمه الله تعالى الى جواز ذلك وقال انه المسموع لموسى عليه الصلاة والسلام قال كما عقل رؤية ماليس جسما ولا لونا فليعقل سماع ماليس صوتا والى هذا ذهب صاحب الرسالة ابن ابى زيد حيث قال كلم

الله موسى بكلامه الذى هو صفة ذاته لا خلق من خلقه واختار هذا المذهب الغزالى وعليه مشى السنوسى فى شرح الكبرى حيث قال ليس معنى (كلم الله موسى تكليما) أنه ابتدأ الكلام له بعد ان كان ساكتا ولا أنه انقطع كلامه بعد ما كلمه تعالى الله عن ذلك وانما معناه انه تعالى بفضله رفع المانع عن موسى وخلق له سمعا وقواه حتى ادرك به كلامه القديم ثم منعه ورده الى ما كان عليه قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لاهل الجنة ايضا ومنع الاستاذ أبو اسحاق الاسفرائينى سماع ماليس بصوت واختاره أبو منصور الماتريدى وقواه ابن الهمام فى المسايرة فعند هؤلاء سمع سيدنا موسى عليه السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسى القديم وقد روى أن سيدنا موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة على خلاف العادة قال فى شرح الصغرى وقد روى أن سيدنا موسى عليه السلام كان يسد اذنيه بعد رجوعه من المناجاة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شده قبحه ووحشة حقيقته بالنسبة الى كلام الله تعالى العديم المثال حتى تطول المدة وينسيه الله لذة ذلك السماع وقال عبد الرحمن بن معاوية انما كلم الله تعالى موسى بقدر مايطيق فغشيه النور فمكث اربعين يوما لا يراه احد الا مات من نور رب العالمين وكان يلبس على وجهه برقعا خشية ان يموت من يراه فقالت امرأته امتعنى بنظرة منك فرفع البرقع فاصابها مثل شعاع الشمس فوضعت يدها على وجهها وخرت لله ساجدة وقال وهب بن منبه ماقرب موسى امرأة منذ كلم ربه وقال عروة بن رويم قالت امرأة موسى انى ايم منك منذ اربعين سنة فان قلت هل سماع الكلام القديم الازلى فى الدنيا بلا واسطة مختص بموسى فالجواب لاوان اختص بالكليم لان وجه التسمية لايجب اطراده فقد شاركه المصطفى ليلة الاسراء كما اقتصر

عليه العراقى فى الفية السير اذ قال

ثم دنا حتى راي الاله ٭ بعينه مخاطبا شفاها

بفتح طاء مخاطبا كما ان الصحيح ان موسى عليه السلام لم تقع له رؤية وانها خاصة بالمصطفى عليه الصلاة والسلام ليلة الاسراء على ما عليه ابن عباس وكثير من الصحابة خلافا لعائشة ومن معها فى منعها وقوعها وعلى ما لابن عباس مشى فى المراصد اذ قال

ثم الذى قد صححوا فى الرؤيه ٭ ان ربنا اختص بها نبيه

واما ماروى ان السبعين الذين اختارهم موسى سمعوا كلام الله وشهدوا بذلك فلا يلزم منه ان الله كلمهم وان سمعوا كلامه لان الانسان قد يسمع كلام من لا يكلمه قاله الفاكهانى اهـ (القول الثانى) قول المعتزلة ومن وافقهم كالجهمية وبعض الزيدية والامامية وبعض الخوارج فقد قالوا ان الله تعالى متكلم بكلام ليس صفة له وانما اوجد الحروف والاصوات فى محالها أو اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانكروا الكلام النفسى وقالوا ان معنى كلم الله موسى انه خلق فى شجرة اصواتا وحروفا سمع منها ما أراد الله ان يوصله اليه وما قالوه ظاهر الفساد فان من لم يقم به ماخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة وصفه بالمشتق كالمتكلم وان أوجد ذلك الماخذ فى غيره فان المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والله تعالى لا يوصف بالاعراض المخلوقة له كالسواد والبياض تعالى عن ذلك وقد مر الرد عليهم فيما قالوه من ان الله خلق الكلام فى الشجرة بانه يلزم على كلامهم ان يكون من سمع كلام الله من ملك أو نبي أفضل فى سماع الكلام من موسى وان تكون الشجرة هي المتكلمة بما ذكر الله انه كلم به موسى وهو (انى أنا الله لا اله الا

أنا فاعبدني) وقد قال الله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) قال الائمة هذه الاية أقوى ما ورد فى الرد على المعتزلة قال النحاس أجمع النحويون على أن الفعل اذا أكد بالمصدر لم يكن مجازا فاذا قال تكليما وجب أن يكون كلاما على الحقيقة التي تعقل وأجاب بعضهم بانه كلام على الحقيقة ولكن محل الخلاف هل سمعه موسى من الله حقيقة أو من الشجرة فالتاكيد رفع المجاز عن كونه غير كلام أما المتكلم به فمسكوت عنه ورد بانه لابد من مراعاة المتحدث عنه فهو لرفع المجاز عن النسبة لانه قد نسب الكلام فيها الى الله تعالى فهو المتكلم حقيقة ويؤكده قوله فى سورة الاعراف (انى اصطفيتك على الناس برسالتى وبكلامى) وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم على ان كلم هنا من الكلام ونقل فى الكشاف عن بدع بعض التفاسير أنه من الكلم بمعنى الجرح وهو مردود بالاجماع المذكور اه (قلت) وأى معنى لكونه من الكلم ايمكن ان يفسر بان الله جرح موسى جرحا فينقل من الاكرام الى الاذى فهذا كلام لا يصدر من ذى عقل اه واحتج القائلون بمخلوقية القرآن بايتين الاولى قوله تعالى (انا جعلناه قرآنا عربيا) قالوا هى حجة فى أن القرآن مخلوق لان المجعول مخلوق فناقضهم أحمد بقوله تعالى (فلا تجعلوا الله اندادا) وذكر ابن أبى حاتم فى الرد على الجهمية أن أحمد رد عليهم بقوله تعالى (فجعلهم كعصف مأكول) فليس المعنى فخلقهم ومثله احتجاج محمد بن اسلم الطوسى بقوله تعالى (وقوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقناهم وجعلناهم للناس آية) قال افخلقهم بعد أن اغرقهم وعن اسحاق بن راهويه انه احتج عليهم بقوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) وعن نعيم بن حماد انه احتج عليهم بقوله تعالى (جعلوا القرآن عضين) وعن عبد العزيز بن يحيى المكى فى مناظرته لبشر المريسى حين قال له ان قوله تعالى (انا جعلناه قرآنا

عربيا) نص فى أنه مخلوق فناقضه بقوله تعالى (وقد جعلتم الله عليكم كفيلا) وقوله تعالى (لاتجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) وحاصل ذلك ان الجعل جاء فى القرآن وفى لغة العرب لمعان متعددة قال الراغب جعل لفظ عام فى الافعال كلها ويتصرف على خمسة أوجه (الاول) صار نحو جعل زيد يقول (الثانى) أوجد نحو قوله تعالى (وجعل الظلمات والنور) (الثالث) اخراج شيء من شيء كقوله تعالى (وجعل لكم من ازواجكم بنين) (الرابع) تصيير شيء على حالة مخصوصة كقوله تعالى (جعل لكم الارض فراشا) (الخامس) الحكم بالشيء على الشيء فمثال ما كان منه حقا قوله تعالى (انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين) ومثال ما كان منه باطلا قوله تعالى (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا) وأثبت بعضهم (سادسا) وهو الوصف ومثل بقوله تعالى (وقد جعلتم الله عليكم كفيلا) ويأتى للدعاء والنداء والاعتقاد ويحتمل الثلاثة قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أندادا) اه والآية الثانية قوله تعالى (ومايأتيهم من ذكر من ربهم محدث) فقد احتجوا بها على أن القرآن مخلوق واحتج بها أهل الظاهر على ان القرآن يجوز وصفه بانه محدث ولايجوز وصفه بانه مخلوق وقال ابن بطال ان هذا هو غرض البخارى فى اتيانه بالاية وقوله بعدها وان حدثه لايشبه حدث المخلوقين ومانسبه للبخارى من انه غرضه لايرضاه ولايقول به فان البخارى يعلم ان محدثا ومنشئا ومخترعا ومخلوقا الفاظ مترادفة على معنى واحد فاذا لم يجز وصف كلامه القائم بذاته تعالى بانه مخلوق لم يجز وصفه بانه محدث لقيام الدليل على ترادف تلك الالفاظ واذا كان الامر كذلك فالذكر الموصوف فى الاية بانه محدث هو الرسول لان الله تعالى قد سماه ذكرا فى قوله (قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا)

فيكون المعنى ما ياتيهم من رسول محدث ويحتمل ان يكون المراد بالذكر هنا وعظ الرسول اياهم وتحذيره من المعاصى فسماه ذكرا واضافه اذ هو فاعله ومقدر رسوله على اكتسابه وقال بعضهم فى هذه الاية مرجع الاحداث الا الاتيان لاالى الذكر القديم لان نزول القرآن على رسوله الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان شيئا بعد شيء فكان نزوله يحدث حينا بعد حين كما ان العالم يعلم مالا يعلمه الجاهل فاذا علمه الجاهل حدث عنده العلم ولم يكن احداثه عند التعلم احداث عين العلم وقال الكرماني صفات الله سلبية ووجودية واضافية فالاولى هي التنزيهات والثانية هى القديمة والثالثة الخلق والرزق وهى حادثة ولا يلزم من حدوثها تغير فى ذات الله تعالى ولا فى صفاته الوجودية كما ان تعلق العلم وتعلق القدرة بالمعلومات والمقدورات حادث وكذا جميع الصفات الفعلية فاذا تقرر ذلك فالانزال حادث والمنزل قديم وتعلق القدرة حادث والقدرة قديمة فالمذكور وهو القرآن قديم والذكر حادث وقال ابن المنير يحتمل ان يحمل لفظ محدث على الحديث فمعنى ذكر محدث أي متحدث به وأخرج ابن ابى حاتم عن هشام بن عبيد الله الرازى ان رجلا من الجهمية احتج لزعمه أن القرآن مخلوق بهذه الاية فقال له هشام محدث الينا محدث الى العباد وقال نعيم بن حماد محدث عند الخلق لا عند الله قال وانما المراد انه محدث عند رسول الله صلى تعالى عليه وسلم علمه بعد ان كان لا يعلمه اما الله تعالى فلم يزل عالما وقال فى موضع آخر كلام الله تعالى ليس بمحدث لانه لم يزل متكلما لا انه كان لا يتكلم حتي أحدث كلاما لنفسه فمن زعم ذلك فقد شبه الله بخلقه لان الخلق كانوا لا يتكلمون حتى احدث لهم كلاما فتكلموا به وقال الراغب المحدث ماأوجد بعد ان لم يكن وذلك اما فى ذاته أواحداثه عند من حصل

عنده ويقال لكل ماقرب عهده حدث فعالا كان أو مقالا وقال غيره فى قوله تعالى (لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) وقوله (لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا) المعنى يحدث عندهم مالم يكونوا يعلمونه فهو نظير الاية الاولى ونقل الهروى عن حرب الكرمانى سألت اسحاق بن راهويه عن قوله تعالى (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) فقال قديم من رب العزة محدث الى الارض وقال ابن التين احتج من قال بخلق بهذه الاية قالوا والمحدث هو المخلوق والجواب ان لفظ الذكر فى القرآن يتصرف على وجوه الذكر بمعنى العلم ومنه فاسألوا أهل الذكر والذكر بمعنى العظة ومنه ص والقرآن ذى الذكر والذكر بمعنى الصلاة ومنه (فاسعوا الى ذكر الله) والذكر بمعنى الشرف (وانه لذكر لك ولقومك) ورفعنا لك ذكرك قال فاذا كان الذكر يتصرف الى هذه الاوجه وهى كلها محدثة كان حمله على احداها أولي ولانه لم يقل ماياتيهم من ذكر من ربهم الا كان محدثا ونحن لا ننكر ان يكون من الذكر ماهو محدث كما قلنا وقال الداودى الذكر فى هذه الاية هو القرآن وهو محدث عندنا وهو من صفاته تعالى ولم يزل سبحانه وتعالى بجميع صفاته قال ابن التين وهذا من الداودى عظيم واستدلاله يرد عليه فانه اذا كان لم يزل بجميع صفاته وهو قديم فكيف تكون صفته محدثة وهو لم يزل بها الا أن يريد ان المحدث غير المخلوق كما يقول البلخي ومن تبعه وهو ظاهر قول البخارى حيث قال وان حدثه لا يشبه حدث المخلوقين فاثبت انه محدث اه قال فى الفتح وما استعظمه من كلام الداودى هو بحسب ما تخيله والافالذى يظهر ان مراد الداودى ان القرآن هو الكلام القديم الذي هو من صفات الله تعالى وهو غير محدث وانما يطلق الحدث بالنسبة الى انزاله الى المكلفين وبالنسبة الى قراءتهم له واقرائهم

غيرهم وهذا هو مراد البخاري وقد قال فى كتاب خلق أفعال العباد قال أبو عبيد القاسم بن سلام احتج هؤلاء الجهمية بآيات وليس فيما احتجوا به أشد بأسا من ثلاث آيات قوله (وخلق كل شيء فقدره تقديرا ، وانما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ، وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) قالوا ان قلتم ان القرآن لاشيء كفرتم وان قلتم ان المسيح كلمة الله فقد أقررتم انه خلق وان قلتم ليس بمحدث رددتم القرآن قال أبو عبيد أما قوله (وخلق كل شيء) فقد قال فى آية اخرى (انما قولنا لشيء اذا اردناه أن نقول له كن فيكون) فاخبر ان خلقه بقوله وأول خلقه هو من الشيء الذي قال (وخلق كل شيء) وقد اخبر انه خلقه بقوله فدل علي أن كلامه قبل خلقه (وأما المسيح) فالمراد أن الله خلقه بكلمته لانه هو الكلمة لقوله القاها الى مريم ولم يقل القاه ويدل عليه قوله تعالى (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن)وأما الاية الثالثة فانما حدث القرآن عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه لما علمه مالم يعلم قال البخاري والقرآن كلام الله غير مخلوق ثم ساق الكلام علي ذلك الى ان سمعت عبيد الله بن سعيد يقول سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول مازلت اسمع أصحابنا يقولون ان افعال العباد مخلوقة قال البخاري حركاتهم وأصواتهم واكسابهم وكتابتهم مخلوقة فأما القرآن المتلو المبين المثبت فى المصاحف المسطور المكتوب الموعي فى القلوب فهو كلام الله ليس بخلق وقال ابن راهويه وأما الاوعية فمن يشك فى خلقها قال البخاري فالمداد والورق ونحوه خلق وأنت تكتب الله فالله فى ذاته هو الخالق وخطك من فعلك وهو خلق لان كل شيء دون الله هو بصنعه ثم ساق حديث حذيفة رفعه

ان الله يصنع كل صانع وصنعته وهو حديث صحيح اه ثم قال السعد لم يتوارد اثبات من قال بمخلوقية القرآن ونفينا المخلوقية على محل واحد لان نفينا المخلوقية مبنى على اثبات الكلام النفسى واثباتهم المخلوقية مبنى على نفيهم الكلام النفسى فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف بل بقدم النفسى القائم بذاته تعالى فالقرآن ان اريد به الكلام النفسى فغير مخلوق وان اريد به الالفاظ فلا نطلق انه مخلوق الا عند البيان لا فى كل مقام لئلا يذهب الوهم الى القائم بالذات العلية وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى اذ لم يثبتوه اصلا فلم يبق عندهم اطلاق القرآن الا على الالفاظ وهى حادثة فاطلقوا أن القرآن حادث اذ لا محذور عندهم ولا ايهام ودليلنا اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ولا خالق له ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته فيتعين النفسى القديم وأما استدلالهم على المخلوقية فان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والانزال وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما نفينا المخلوقية عن المعنى القديم ومن أقوى شبه المعتزلة قولهم انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالاذان محفوظا فى الصدور وهذا سمات الحدوث بالضرورة أجاب ائمتنا بان اعترافنا بانه مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالالسنة مسموع بالاذان لا يستلزم حلوله فيها بل هو معنى قديم يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالالفاظ المتخيلة فى الذهن ويكتب باشكال الحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق

والاصوات والتلاوة فاذا كانوا على هذا المعتقد والمذهب فلم أدروجه تعصب العلماء غير احمد بن حنبل القائل ان الحروف والاصوات قديمة غير مخلوقة فغيره ممن هو قائل بان الحروف والاصوات مخلوقة وهو الاكثر لم لا يصرح بذلك ويبينه للخلفاء وقد مر عنهم ان اطلاق المخلوقية عليه غير جائز الا فى مقام البيان والتعليم وهذا هو مقام البيان والتعليم فلم يؤذون انفسهم ويقتلونها ولا يصرحون بما هو الحق عندهم واما الامام احمد فمعذور فى تعصبه لقوله بان الحروف قديمة مع انه قد مر عنه أنه ماقال ذلك الا سدا للذريعة لا حقيقة عنده وان كان الخلفاء قائلين بقول المعتزلة نافين لثبوت الكلام النفسى كان من حقهم ان يكون امتحانهم للناس فى نفى الكلام النفسى لا فى خلق القرءان لانه قد مر لك أن نفينا معاشر أهل السنة لمخلوقية القرءان واثبات المعتزلة لها لم يتواردا على محل واحد فيكون خلاص العلماء من محنتهم بان يقولوا لهم انما نفينا المخلوقية عن المعنى القديم القائم بالذات العلية ولا أظن ان خلفاء بنى العباس يقولون بان المعنى القائم بالذات العلية مخلوق ولا يتصور عقلا كونه مخلوقا واذا كانوا نافين الكلام النفسى كان جوابهم ان يقولوا للعلماء لا تقولوا ان لله كلاما نفسيا فما فهمت هذه المحنة الشديدة لاي شىء مع امكان التخلص منها من كل وجه وبالله تعالى التوفيق اه (القول الثالث) من الاقوال الستة قول الكلابية انه قديم قائم بذات الرب ليس بحروف ولا اصوات والموجود بين الناس عبارة عنه لا عينه وهذا القول قدمر فى أول التكلم على الكلام باطول من هذا واوضح ومر هناك من أخذبه من علماء السنة وهو قريب من قول الجمهور من أهل السنة لولا انهم قائلون بان المعنى القديم لا يسمع وان معنى التكليم خلق ادراك للمكلم بفتح اللام يسمع

به الكلام وعلى كل حال قولهم قريب أو موافق للاشاعرة اه (القول الرابع) قول السالمية انه حروف وأصوات قديمة الاعين وهو عين هذه الحروف المكتوبة والاصوات المسموعة فالتزموا قدم الحروف مخافة ان يقولوا بخلق القرآن كما مر (والخامس) قول الكرامية انه محدث لا مخلوق ووافقهم أهل الظاهر وقدمر الرد عليهم وعلى ما استدلوا به (السادس) مانص عليه احمد فى كتاب الرد علي الجهمية فانه قال كلام الله غير مخلوق ولم يزل يتكلم اذا شاء وافترق اصحابه فرقتين منهم من قال هو لازم لذاته والحروف والاصوات مقترنة لا متعاقبة ويسمع كلامه من شاء واكثرهم قال أنه متكلم بما شاء متى شاء وانه نادى موسى عليه السلام حين كلمه ولم يكن ناداه من قبل وقدمر قول الحنابلة فى أول الكلام وبالجملة فمن شدة اللبس فى هذه المسألة كثر نهى السلف عن الخوض فيها واكتفوا باعتقاد ان القرآن كلام الله غير مخلوق ولم يزيدوا على ذلك شيئا وهو اسلم الاقوال وقد استوفيت الكلام فيها ولم يبق من مباحثها الاما تكلم عليه العلماء واختلفوا فيه من مدلول القرآن الكريم ماهو فقيل مدلوله المعنى القديم القائم بذاته تعالى واختار الشيخ السكتانى انها وضعية بناء منه على ما ذكره ابن الحاجب فى مختصره الاصلى من ان الكلام النفسى نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلم وحينئذ فهي مدلول حمل القرآن ورد بانه لا يصح ان يكون الكلام القديم هو النسبة لامور منها ان النسب امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج والكلام القديم معنى وجودى متحقق فى الخارج كسائر صفات المعانى ومنها ان النسب المدلول عليها بجمل القرآن كثيرة جدا ومتغايرة تغايرا حقيقيا بينا وكلام الله القديم صفة واحدة لا تعدد فيها عند أهل الحق كسائر المعانى ومنها ان كونه نسبة يقتضى التغير أى بتغير الطرفين وكلام الله تعالى قديم لا يلحقه التغير

وتأول ابن زكرى كلام ابن الحاجب بان فيه تقدير مضاف أي ذو نسبة يعني ان الكلام القديم ليس هو نفس النسبة بل هو صفة معنى متعلق بالنسبة لا عينها فمعني ذو نسبة أي صاحب تعاق بالنسب وعند المتقدمين ان القرآن دال علي المعنى القديم والمراد بتلك الدلالة عندهم الدلالة العقلية الالتزامية العرفية لان جميع العقلاء لا يضيفون الكلام اللفظي الا لمن له كلام نفسى دون من ليس له ذلك كدلالة اسقنى الماء على ان المتكلم به مقتض فى نفسه الماء ومتحدث في ضميره بذلك وليس خاليا عن التحدث خلو الجمادات وما قالوه غير مناف لما قاله القرافى من ان مدلول القرآن منه القديم كمدلول الله لا إله الا هو والحادث كمدلول ان فرعون علا فى الارض ومستحيل كاتخذ الرحمن ولدا لان كلامهم محمول علي الدلالة العقلية كما مر وكلامه محمول على الدلالة الوضعية اللفظية وبحث الفاسى فى كون دلالة اسقنى الماء عقليا قائلا انما ذلك عند نفى الاسباب المقتضية لعدم القصد من نوم وشبهه قال واما دلالة عبارة القرآن على الصفة القديمة فقد يلتزم كونه عقليا اى قطعيا وان كان على لزومه نظريا أو نقول هو بالنسبة للمؤمن الممارس لعلم ذلك صار ضروريا عنده والحق فى مدلول القرآن ماحققه شهاب الدين العبادي وغيره من ان مدلول القرآن ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى بل مدلوله بعض متعلقات الصفة القديمة كما ان غيره من الكتب السماوية كذلك وحينئذ يظهر أن مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا ضرورة ان المتعلقات المدلولة للقرآن غير المدلولة لغيره فان فيه من الاحكام ماليس فى غيره وما ينافى الاحكام التى فى غيره فالمعنى القديم ليس مدلول القرآن بل هما دالان اجتمعا في الدلالة على معانى القرآن وزاد المعنى القديم بمدلولات لا تتناهي لانه متعلق بجميع

الواجبات والجائزات والمستحيلات كالعلم ولذا قال تعالى (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي) الآية وقال (ولو أن ما في الارض من شجرة أقلام) الآيه فكلماته متعلقات كلامه وهي معلوماته وهي غير متناهية وماء البحر واقلام الشجر متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي قطعا فقد علمت ان مدلول القرآن هو المتعلقات المنقسمة الي أمر ونهي وخبر وحينئذ فتسمية القرآن بكلام الله تعالى اما حقيقة لكونه منزلا من الله تعالى ليس من تأليف الخلق ولا داخلا تحت كسبهم فتكون اضافته اليه من اضافة المخلوق للخالق تشريفا كما يقال للجنة دار الله لان بناءها ليس من عمل المخلوقين ولا هي من نوع بنائهم المكتسب لهم واما مجاز لكونه قصدت به الدلالة على بعض مدلول الصفة القديمة كما يقال للكلام المترجم به عن كلام السلطان ولله المثل الاعلى هذا كلام السلطان وكما تقول للمحكي في القرآن عن الانبياء واممهم الاعجميين هذا كلامهم مع انه ليس هو كلامهم بل جعل ترجمة عن كلامهم وعلاقة هذا المجاز ترادف الدالين على مدلول واحد لان مدلوله بعض مدلول كلام الله اه وبهذا تعلم ان قول الائمة أن تسمية القرآن بكلام الله من باب تسمية الدال باسم المدلول علي حذف مضاف أي باسم دال المدلول وبعبارة من باب تسمية الدال باسم مايحاكيه في الدلالة اه (فان قيل) الكلام الازلي صفة واحدة لا تكثر فيها كسائر صفات المعاني وهو يتنوع الى امر ونهي وخبر وغير ذلك ولا يعقل خلوه عن هذا (فالجواب) ان هذه الاقسام انواع اعتبارية حاصلة بحسب المتعلقات المختلفة فلا يتكثر الكلام في نفسه بكثرة متعلقاته كما لا يتكثر العلم وغيره بكثرة متعلقاتهما (فمن حيث تعلقه بشيء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى امرا او لتركه يسمى نهيا أو على وجه الاعلام به يسمى

خبرا) وعلي هذا القياس ولكن اختلف هل هذه الانواع الاعتبارية أزلية وان لم يكن فيه مامور ولا منهى ولامخبر لان الله عالم بانه سيوجد فيما لايزال فهو منزل منزلة الوجود فيه وعليه الاكثر أوانما يتنوع الكلام الى هذه الانواع فيما لايزال عند وجود من تتعلق به فيكون التنوع حادثا مع قدم المشترك بين تلك الانواع لانها ليست انواعا حقيقة وعليه عبد الله بن سعيد بن كلاب كرمان أحد ائمة السنة قبل الاشعرى والى هذه المسألة اشار ابن بون فى قصيدته الميمية بقوله

وصحح للمعنى التعلق ما متى ٭ الى الذات ينظر فيه بالمنع يحكم

ولا غرو أن يدرى لمعنى تعلق ٭ بمسموع سمع مبتدا ومتمم

الخ (ثم اعلم ان اكثر العلماء يعتقدون أن الفاظ القرآن محدثة ومدلوله قديم مطلقا والحق ان فى ذلك تفصيلا) وهو ان مدلول القرآن قسمان مفرد وهو قسمان ايضا ما يرجع الى ذات الله تعالى وصفاته كمدلول الله العظيم السميع البصير وهذا قديم وما لايرجع الي ما ذكر وهو محدث كمدلول فرعون وهامان والارض والجبال والسموات وغير ذلك واسنادات وهى قسمان ايضا حكايات وإنشاءات فالاسنادات التى هى الانشاءات كلها قديمة سواء كانت مدلولا للفظ الخبر أوللفظ الامر أوالنهى أوغيره اذهى قائمة بذاته تعالى وهى فى نفسها صفة واحدة ترجع الى الكلام وتعددها انما هو بحسب متعلقاتها ويستثنى من الانشاءات الانشاء الواقع من الحادث المحكى فانه حادث نحو قول نوح (رب لاتذر) لانه اسناد حسن من حادث فهو حادث والمدلولات التى هى حكايات قسمان حكاية عن الله تعالى وحكاية عن غيره (فالاول) نحو (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) والحكايات والمحكى فى هذا قديمان اى الاسناد الواقع فيهما قديم (والثانى)

نحو قوله تعالي (وقال نوح رب لاتذر) الآية والحكاية فى هذا قديمة
أى الاسناد الواقع فيهاقديم لانها خبر الله عن المحكى وأما المحكى فهو محدث
أى الاسناد الواقع فيه محدث فانه اسناد محدث واسناد المحدث محدث
بخلاف الاسناد فى الاول فانه وقع من الله تعالى فهو قديم فقد بان ان
الفاظ القرآن محدثة ومدلولاتها فيها التفصيل وهو تلخيص جليل قل من
يحيط به ذكره القرافى اه وما وقع فى هذا المقام من التعبير بالحكاية وقع
لكثير من أهل العلم وانكره الامام ابن عباد قائلا مايقع فى كلام الائمة
من قولهم حكى الله عن فلان كذا ليس بصواب عندي لان كلام الله تعالى
صفة من صفاته وصفاته تعالى قديمة فاذا سمعت الله تعالي يقول كلاما
عن موسى عليه الصلاة والسلام مثلا أوعن فرعون أوعن امة من الامم
لايقال حكى عنهم كذا لان الحكاية تؤذن بتأخرها عن المحكى وانما
يقال فى مثل هذا أخبر الله تعالى أو أنبأ اوكلاما معناه هذا مما لا يوهم
حدوثا اه (قلت) ما انكره ابن عباد يمكن أن يجاب عنه بان صفة الله
القديمة هى المعنى القائم بذاته لا النظم المعجز الذى هو الموصوف بالحكاية
فانه غير قديم وقد مر قريبا ان الحكايات الواردة فى القرآن منها ما هو
حادث ومر ايضا عن ابن كلاب أن تنوع الكلام الى الانواع المذكورة
من خبر وأمر ونهى حادث فيكون على هذا تعبير الائمة بالحكاية عن ماجاء
فى النظم المعجز غير مناف للشريعة والله تعالى اعلم اه (ومما هو مناسب
أن يذكرهنا مسألة التكوين) وهي مشهورة بين المتكلمين وقد ترجم لها
البخارى بقوله باب ما جاء فى تخليق السموات والارض وغيرها من
الخلائق وهو فعل الرب تبارك وتعالى وأمره فالرب بصفاته وفعله وأمره
وهو الخالق المكون غير مخلوق وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه

فهو مفعول ومخلوق ومكون اه فقالت القدرية الافاعيل كلها من البشر وقالت الجبرية الافاعيل كلها من الله وقالت الجهمية الفعل والمفعول واحد ولذلك قالوا كن مخلوق وقال السلف التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة ففعل الله صفة الله والمفعول من سواه من المخلوقات واختلف الخلف فى هذه المسألة المسماة بالتكوين واصلها انهم اختلفوا هل صفة الفعل قديمة أو حادثة فقال جمع من الخلف منهم أبو حنيفة هى قديمة وقال آخرون منهم ابن كلاب والاشعرى هى حادثة لئلا يلزم أن يكون المخلوق قديما وأجاب الاول بانه يوجد فى الازل صفة الخلق ولا مخلوق فأجاب الاشعرى بانه لا يكون خالق ولا مخلوق كما لا يكون ضارب ولا مضروب فالزموه حدوث صفات فيلزم حلول الحوادث بالله فاجاب بأن هذه الصفات لا تحدث فى الذات شيئا جديدا فتعقبوه بانه يلزم ان لا يسمى فى الازل خالقا ولا رازقا وكلام الله قديم وقد ثبت فيه انه الخالق الرازق فانفصل بعض الاشعرية بان اطلاق ذلك انما هو بطريق المجاز والمراد بعدم التسمية عدمها بطريق الحقيقة ولم يرتض هذا بعضهم بل قال وهو المنقول عن الاشعرى نفسه ان الاسامى جارية مجرى الاعلام والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز فى اللغة وأما فى الشرع فلفظ الخالق الرازق صادق عليه تعالى بالحقيقة الشرعية والبحث انما هو فيها لا فى الحقيقة اللغوية فالزموه بتجويز اطلاق اسم الفاعل على من لم يقم به الفعل فاجاب ان الاطلاق هنا شرعى لا لغوى اه قال فى الفتح وتصرف البخاري فى هذا الموضع يقتضى موافقة القول الاول والصائر اليه يسلم من الوقوع فى مسألة حوادث لا أول لها اه (قلت) ما اجيب به عن الايراد على الاشاعرة ليس بمقنع والجواب الحق هو ان اسماء الله تعالى معانيها قديمة موصوف بها جل

جلاله في الازل لكن الاسماء المتعلقة بالايجاد كالخالق والرازق والمحيي والمميت لها تعلقات منها ما هو قديم ومنها ما هو حادث كما هو في كتب الاصول فالقديم هو التعلق المعنوى ويرادفه الصلاحي والحادث التعلق التنجيزى ويرادفه الالزامى والتعلق الاعلامى وهو ما كان الامر فيه للمكلف بالفعل قبل دخول وقته على وجه الاعلام وهو حادث ايضا فاذاعلمت هذا علمت ان تعلق الخالق والرازق بالرزق والخلق تعلق معنوى فهو متصف بالخالقية والرازقية اتصافا ازليا وعند ارادة الايجاد بالفعل تكون الخالقية والرازقية تنجيزية فلا اعتراض على الاشعرى في كون صفة الفعل حادثة مع اتصافه تعالى بالخالقية ازلا اتصافا صلاحيا اه ثم قال في الفتح قال ابن بطال غرض البخارى بيان ان جميع السموات والارض وما بينهما مخلوق لقيام دلائل الحدوث عليها ولقيام البرهان على انه لاخالق غير الله تعالى وبطلان قول من يقول ان الطبائع خالقة أو الافلاك أو النور أو الظلمة أو العرش فلما فسد جميع هذه المقالات لقيام الدليل على حدوث ذلك كله وافتقاره الى محدث لاستحالة وجود محدث لا محدث له وكتاب الله شاهد بذلك فاستدل بآية خلق السموات والارض على وحدانيته وقدرته وانه الخلاق العظيم وأنه خلاق سائر المخلوقات لانتفاء الحوادث عنه الدالة علي حدوث من تقوم به وان ذاته وصفاته غير مخلوقة والقرآن صفة له فهو غير مخلوق ولزم من ذلك ان كل ماسواه كان عن أمره وفعله وتكوينه وكل ذلك مخلوق له قال في الفتح ولم يعرج على ماأشار له البخاري فالحمد لله علي ذلك اه

(البحث الثامن)

(في النزول والصعود والعروج والفوقية والاين والادناء والكنف)

(أما النزول) فقد جاء منسوبا الى الله تعالى فيما اخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه أن رسول الله صلي الله تعالى عليه وسلم قال ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقي ثلث الليل الآخر فيقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له اه قال فى الفتح استدل بهذا الحديث من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو وأنكر ذلك الجمهور لان القول بذلك يفضي الى التحيز تعالى الله عن ذلك وقد اختلف فى معنى النزول على أقوال فمنهم من حمله على ظاهره وهم المشبهة ومنهم من أنكر صحة الاحاديث الواردة فى ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة والعجب انهم أولوا ما فى القرآن من نحو ذلك وانكروا ما فى الحديث إما جهلا وإما عنادا ومنهم من فوض فيه مؤمنا به علي طريق الاجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه ومنهم من أوله على وجه يليق به تعالى مستعمل فى كلام العرب صارفا له عن ظاهره المستحيل على الله تعالى الواجب تنزيهه عنه لان النزول انتقال من مكان الى مكان يفتقر الي ثلاثة اجسام عال هو مكان لساكنه وجسم سافل وجسم منتقل وهذا لايجوز على الله تعالى فأوله بعض العلماء بان معناه يقرب برحمته وقد ذكر تعالى أشياء بالنزول لايراد بها النزول قطعا فقال تعالى (وانزلنا الحديد فيه بأس شديد) ومعدنه فى الارض وقال تعالى (وأنزل لكم من الانعام ثمانية أزواج) والمراد بالانزال فيهما الظهور والخلق قال ابن الجوزى من لم يعرف نزول الجمل كيف يتكلم فى الجمل وكون المراد بهما الانزال على حقيقته لايلتفت اليه لضعفه وقال ابن العربى حكى عن المبتدعة رد هذه الاحاديث وعن السلف امرارها وعن قوم تأويلها وبه أقول فاما قوله ينزل فهو راجع الى افعاله لا إلي ذاته بل ذلك عبارة عن ملكه الذى ينزل

بامره ونهيه والنزول كما يكون فى الاجسام يكون فى المعانى فان حملته فى الحديث على الحسى فتلك صفة المبعوث بذلك وان حملته على المعنوى بمعنى أنه لم يفعل ثم فعل فيسمى ذلك نزولا عن مرتبة الى مرتبة والحاصل أنه تأوله بوجهين اما بان المعنى ينزل أمره أو الملك بأمره واما بانه استعارة بمعنى التلطف بالداعين والاجابة لهم ونحوه وقال ابن العربى ايضا فى العواصم قوله ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا فان الحركة والانتقال وان كانا محالا عليه عقلا فانه يلزمهم على محالهم أن يكون محالا عليه يعنى المشبهين فانهم قد قالوا أنه أكبر من العرش بمقدار يسير كما يأتى فى بحث الاستواء فكيف ينزل الى السماء وهو أكبر من جميعها ولم يفهموا أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انما خاطب بذلك العرب الفصحاء اللسن وقد ثبت فى اللغة ان النزول على الوجهين نزول حركة ونزول احسان وبركة فان من اعطاك قد نزل اليك الى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة المنع المكروهة كما انه نزل فى وده لك عن حال البغضاء والاعراض عنك وهو نزول حقيقة فى بابه كما أن نزول المرء عن الجبل الى السفح حقيقة فى بابه الاترى الى قول عنترة

ولقد نزلت فلا تظنى غيره ٭ منى بمنزلة المحب المكرم

وقال عمر رضى الله تعالى عنه فى الاسلام ماينزل بعبد مسلم من منزل شدة الخ وهو معنوى لاحركة فيه ولا انتقال وفائدته فى الحديث هى ان الكريم اذا حل بموضع ونزل بأرض ظهرت فيها أفعاله وانتشرت بركته وبدت آثاره فما بث الله من رحمته من السماء الدنيا على الخلق فى تلك الساعة عبر عنه بالنزول فيه وهو عربية صحيحة وقد حكى أبو بكر بن فورك أن بعض المشايخ ضبط الحديث بضم أوله على حذف المفعول أى ينزل

ملكا ويقويه مارواه النساى عن أبى هريرة وأبى سعيد ان الله يمهل حتى يمضى شطر الليل ثم يأمر مناديا يقول هل من داع فيستجاب له الحديث وفى حديث عثمان بن أبى العاص ينادى مناد هل من داع يستجاب له الحديث قال القرطبى وبهذا يرتفع الاشكال ولا يعكر عليه ما فى رواية رفاعة الجهنى ينزل الله الى السماء الدنيا يقول لايسأل عن عبادى غيرى. لانه ليس فى ذلك مايدفع التأويل المذكور (قلت) قدمر فى الكلام على الاتيان ماقاله ابن بطال فى أن قوله تعالى (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) فيه بيان. لكل ما أشكل من كل فعل ينسب الى الله تعالى مما لايليق به فعله من المجيء والنزول ونحو ذلك لان الفعل فى الآية اسند الى الله تعالى. والفاعل له من يأمر بفعله اه وقال البيضاوى ولما ثبت بالقواطع أنه سبحانه منزه عن الجسمية والتحيز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال. من موضع الى موضع اخفض منه فالمراد نور رحمته أى ينتقل من. مقتضى صفة الجلال التى تقتضى الغضب والانتقام الى صفة الكرم التى. تقتضى الرأفة والرحمة اه وأول ابن حزم النزول بانه فعل يفعله الله تعالى فى سماء الدنيا كالفتح لقبول الدعاء وان تلك الساعة من مكان الاجابة وهو معهود فى اللغة تقول نزلت عن حقي لفلان بمعنى وهبته له قال والدليل على أنه صفة فعل تعليقه بوقت محدود ومن لم يزل لايتعلق بالزمان فصح أنه فعل حادث اه وقال ابن العربى فى العواصم مجيبا للمشبهين فيقال لهم. على ما تقولون أنه يفرح ويمشى ويمرض ويهرول ويأتى وينزل فهل يجوع ويعطش ويمشى ويمرض ويحتاج ويعرى فان قالوا لا قلنا فقد قال عبدى مرضت فلم تعدنى جعت فلم تطعمنى عطشت فلم تسقنى وفى رواية استكسيتك فلم تكسنى فيقول وكيف يكون ذلك وأنت رب العالمين يقول كان ذلك

بعبدي فلان ولو فعلت به ذلك لوجدتني عنده في حديث طويل هذا معناه فان قالوا لانقول بهذه لانها آفات وهذه صفات قلنالهم بل هي جوارح وأدوات وهي كلها نقص وآفات فان هذه الجوارح كلها انما وضعت للعبد جبلة لنقصه يتوصل ويتوسل بها الى قصده ومن له الحول والقوة وانما هو اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فلا آلة عنده ولا جارحة فكما أضاف هذه الالفاظ الجوارحية عندنا الى نفسه كذلك اضاف البيت والدار اليه فهل بيته الذي هو الكعبة على قدره أو اكبر منه وهل يدخله أم لا وداره هل يسكنها أو يدخلها الارض كلها لله والمساجد لله والكعبة بيت الله والجنة دار الله واذا اراد الله أن يشرف بيتا أو دارا أو آدم أو عيسى قال انه منه وله وبيده كان والى جنبه يقعده وعلى عرشه ينزله معه وكل ملك له ورجله ويده وذراعه وساعده ولا سيما اذا تصرف في طاعته الا ترى الى قوله في الحديث الذي رويتم فساعد الله أشد وموساه أحد فجعل له ساعدا وموسى والاضافة واحدة والكل صحيح المعنى حق اه ثم قال والاحاديث الصحيحة في هذا الباب علي ثلاث مراتب (الاولى) ماورد من الالفاظ كمال محض ليس للآفات والنقائص فيه حظ فهذا يجب اعتقاده (الثانية) ماورد وهو نقص محض فهذا ليس لله فيه نصيب فلا يضاف اليه الا وهو محجوب عنها في المعنى ضرورة كقوله عبدي مرضت فلم تعدني وما أشبهه (الثالثة) مايكون كمالا ولكنه يوهم تشبيها فاما الذي ورد كمالا محضا كالوحدانية والعلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والاحاطة والتقدير والتدبير وعدم المثل والنظير فلا كلام فيه ولا توقف وأما الذي ورد بالآفات المحضة والنقائص كقوله (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) وقوله (جعت فلم تطعمني) فقدعلم المحفوظون والملفوظون والعالم

والجاهل أن ذلك كناية وأنه واسطة عمن تتعلق به هذه النقائص ولكنه أضافها الى نفسه الكريمة المقدسة تكريما لوليه وتشريفا واستلطافا للقلوب وتليينا وهذا أيها العاقلون تنبيه لكم على ماورد من الالفاظ المحتملة فانه ذكر الالفاظ الكاملة المعانى السالمة فوجبت وذكر الالفاظ الناقصة والمعانى الدنية فنزه عنها قطعا فاذا وجدت الالفاظ المحتملة التى تكون للكمال بوجه وللنقصان بوجه وجب على كل مؤمن حصيف أن يجعله كناية عن المعانى التى تجوز عليه وينفى عنه مالا يجوز عليه ومثل ماقيل فى قوله « جعت فلم تطعمني » من ان الاضافة فيه تكرمة وتشريفا اوليه قيل فى قوله عليه الصلاة والسلام ان الصدقة تقع فى كف الرحمن فقد قالوا عبر بها عن كف المسكين تكرمة له حتى لقد قال بعضهم أن قوله اليد العليا خير من اليد السفلى المراد باليد العليا يد السائل المعطى الآخذ لهذا المعنى وأضافها اليه تكرمة كما قال ناقة الله وأمثال ذلك اه قال ابن العربى وكان أبو يعلى الحنبلى البغدادى وهو المشبه يقول أنه يلتزم فى صفة البارى كل شيء الا اللحية والفرج فانظروا ثبتكم الله تعالى الى هذا المفترى على الشريعة فى جنب الله تعالى ويقال له فأين التزام الظاهر وأين صفات المعانى من العلم والقدرة والارادة والكلام والحياة والسمع والبصر واذا ثبتت الجوارح الظاهرة فأين الباطنة من القلب ونحوه فان قال هذه صفات نقص يقال له تكون صفات كمال بان يذهب عنها الالام واللذات والقاذورات كما ذكر تعالى من صفات أهل الجنة وكما فعلتم من الجوارح الظاهرة فليحمد الله تعالى من عصمة الله تعالى من هذه البدعة فمن استطاع التأويل وفهم المعنى فبها ونعمت ومن قصر نظره التزم الايمان ونفى التشبيه واعتقد تقديس الرب عن

الآفات والنظير ولا تصفوه الا بما صح ولا تنسبوا اليه الا ماثبت فأنتم تعلمون أنه لايقبل على أحد من الخلق الا العدل فكيف تقبلون على ربكم من لم تعرف عينه ولم تثبت عدالته فيضاف اليه ويحكم به عليه والاحاديث الصحيحة فى هذا الباب على ثلاث مراتب الخ مامر قريبا ولنرجع الى اتمام الكلام على حديث النزول فاقول قال فى الفتح وقد عقد شيخ الاسلام أبو اسماعيل الهروى وهو من المبالغين فى الاثبات حتى طعن فيه بعضهم بسبب ذلك فى كتابه الفاروق بابا لحديث النزول هذا وأورده من طرق كثيرة ثم ذكره من طرق زعم انها لاتقبل التأويل مثل حديث عطاء مولى ام ضبية عن أبى هريرة بلفظ اذا ذهب ثلث الليل وذكر الحديث وزاد فيه فلا يزال بها حتى يطلع الفجر فيقول هل من داع فيستجاب له أخرجه النساى وابن خزيمة فى صحيحه وهو من رواية محمد بن اسحاق وفيه اختلاف وحديث ابن مسعود وفيه فاذا طلع الفجر صعد الى العرش أخرجه ابن خزيمة وهو من رواية ابراهيم الهجرى وفيه مقال وعن ابن مسعود قال جاء رجل من بنى سليم الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال علمنى فذكر الحديث وفيه فاذا انفجر الفجر صعد وهو من رواية عون بن عبد الله بن عتبة ابن مسعود عن عم أبيه ولم يسمع منه ومن حديث عبادة بن الصامت وفى آخره ثم يعلو ربنا على كرسيه وهو من رواية اسحاق بن يحيى عن عبادة ولم يسمع منه ومن حديث جابر وفيه ثم يعلو ربنا الى السماء العليا الى كرسيه وهو من رواية محمد بن اسماعيل الجعفرى عن عبد الله بن سلمة ابن أسلم وفيهما مقال ومن حديث أبى الخطاب أنه سأل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن الوتر فذكر الوتر وفى آخره حتى اذا طلع الفجر ارتفع وهو من رواية ثوير بن أبى فاختة وهو ضعيف فهذه الطرق كلها ضعيفة وعلى

ثبوتها لا يقبل قوله انها لا تقبل التأويل فان محصلها ذكر الصعود بعد النزول كما قبل النزول التأويل لا يمتنع قبول الصعود التأويل والتسليم أسلم وقد اجاد هو فى قوله فى آخر كتابه فاشار الى ما ورد من الصفات وكلها من التقريب لا من التمثيل وفى مذاهب العرب سعة يقولون أمر بين كالشمس وجواد كالريح وحق كالنهار ولا تريد تحقيق الاشتباه وانما تريد تحقيق الاثبات والتقريب للافهام فقد علم من عقل ان الماء أبعد الاشياء شبها بالصخر والله يقول (فى موج كالجبال) فاراد العظم والعلو لا الشبه فى الحقيقة والعرب تشبه الصورة بالشمس والقمر واللفظ بالسحر والمواعيد الكاذبة بالرياح ولا تعد شيئا من ذلك كذبا ولا توجب حقيقة وبالله تعالى التوفيق اهـ قال ابن الجوزى ومن المشبهة من قال ان الله تعالى يتحرك اذا نزل ومايدرى ان الحركة لا تجوز على الله تعالى وقد حكى عن الامام احمد ذلك وهو كذب عليه ولو كان النزول صفة له ذاتية لذاته كانت صفته كل ليلة تتجدد وصفاته قديمة كذاته ونقل ابن بطوطة من مشاهداته فى رحلته ان ابن تيمية نزل درجة وهو يخطب على المنبر فى دمشق وقال ينزل الله كنزولى هذا وقال ابن حجر فى الدرر الكامنة ذكروا انه يعنى ابن تيمية ذكر حديث النزول فنزل عن المنبر درجتين فقال كنزولى هذا فنسب الى التجسيم ويقول بعض علماء دمشق انه راى هذه الخطبة فى مخطوط قديم بزيادة لا قبل كنزولى هذا اهـ (قلت) هذا البعض الذاكر لزيادة لا الظاهر انه من المتعصبين له لان ابن بطوطة حاضر للقضية ولم يذكر هذه الزيادة ويشهد لكون هذا هو مذهبه ما نقله عنه الكوثرى فانه قال[1] انه كتب فى معقوله غير منكر ما يرويه حرب بن اسماعيل الكرمانى صاحب محمد بن كرام فى مسائله عن احمد وغيره فى حقه تعالى يتكلم ويتحرك ونقل ايضا عن

[1] اي الكوثري ص ٦٥ من تعليقه على دفع شبه التشبيه لابن الجوزي

راجع تعليق رقم ١ الامام الكوثري على سيف ص ٩٣-١٢

نقض الدارمي ساكتا أو مقرا الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك اذا شاء ويهبط ويرتفع اذا شاء ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس اذا شاء لان امارة ما بين الحي والميت التحرك وكل حي متحرك لا محالة وكل ميت غير متحرك لا محالة (١) فمن نقل هذا الكلام البشيع ساكتا عليه مقررا له علم ضرورة انه مرتض له اه ويشهد ايضا لكون دعوى الزيادة كاذبة ما ذكره ابن بطوطة وغيره من انه لما قال كلمته الشنيعة ونزل عن المنبر اجتمع عليه اهل المسجد يضربونه بالايدي والنعال فلو كان زاد لفظة لا ما ضربوه والله الموفق

وذكر البخارى قبل هذا الحديث ترجمة قال فيها باب انزله بعلمه وقال مجاهد يتنزل الامر بينهن بين السماء السابعة والارض السابعة وذكر فيها احاديث فيها وبكتابك الذى أنزلت وفيها اللهم منزل الكتاب الى غير ذلك (قلت) كان البخارى أشار بالآيات والاحاديث الي ان الانزال والتنزيل لايختصان بالاجسام وصرح فى الاية بتنزل الامر وهو دال على ما مر من أن المراد بنزول الله نزول أمره وأخرج الطبري عن مجاهد قال الكعبة بين اربعة عشر بيتا من السموات السبع والارضين السبع وعن قتادة نحو ذلك اه (وهنا فائدة جليلة فى الفرق بين الانزال والتنزيل فى وصف القرآن والملائكة) وهو ان التنزيل يختص بالموضع الذي يشير الي انزاله متفرقا ومرة بعد اخرى والانزال أعم من ذلك ومنه قوله تعالى (انا أنزلناه فى ليلة القدر) قال الراغب عبر بالانزال دون التنزيل لان القرآن نزل دفعة واحدة الى سماء الدنيا ثم نزل بعد ذلك شيئا فشيئا ومنه قوله تعالى (حم والكتاب المبين انا أنزلناه فى ليلة مباركة) ومن الثانى قوله تعالى (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) ويؤيد التفصيل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا امنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على

(١) إلى هنا انتهى تعليق الكوثري

رسوله والكتاب الذى انزل من قبل) فان المراد بالكتاب الاول القرآن وبالثانى ما عداه والقرآن نزل نجوما الى الارض بحسب الوقائع بخلاف غيره من الكتب ويرد على التفصيل المذكور قوله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) واجيب بانه اطلق نزل موضع انزل قال ولولا هذا التأويل لكان متدافعا لقوله جملة واحدة وهذا بناه هذا القائل علي ان نزل بالتشديد تقتضي التفريق فاحتاج الى ادعاء ماذكر والا فقد قال غيره ان التضعيف لا يستلزم حقيقة التكثير بل يرد للتعظيم وهو فى حكم التكثير معنى فبهذا يدفع الاشكال اه وفى حديث النزول من الفوائد تفضيل صلاة الليل على أوله وأنه أفضل للدعاء والاستغفار ويشهد له قوله تعالى (والمستغفرين بالاسحار)وان الدعاء فى ذلك الوقت مستجاب ولا يعترض عليه بتخلفه عن بعض الداعين لان سبب التخلف وقوع الخلل فى شرط من شروط الدعاء كالاحتراز فى المطعم والمشرب والملبس أو لاستعجال الداعي أو بان يكون الدعاء باثم أو قطيعة رحم أو تحصل الاجابة ويتأخر وجود المطلوب لمصلحة العبد او لامر يريده الله تعالى اه (واما الصعود والعروج) فمعناهما واحد قال الراغب العروج ذهاب فى صعود وقال أبو علي القالي المعارج جمع معرج بفتحتين كالمصاعد جمع مصعد والعروج الارتقاء يقال عرج بفتح الراء يعرج بضمها عروجا صعد وقد قال تعالى فى كتابه العزيز (ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه) وقال تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب) وقال تعالى (ءامنتم من فى السماء أن يخسف بكم الارض) الى غير هذا من الآيات الموهمة ان الله تعالى فى جهة العلو وجاء فى الاحاديث كثير من ذلك فمنها ما أخرجه البخاري وغيره عن انس قال فكانت زينب تفخر على أزواج النبى

صلى الله تعالى عليه وسلم تقول أهاليكن زوجكن وزوجني الله تعالى من فوق سبع سموات وفي رواية تقول ان الله انكحني في السماء وفي مرسل الشعبي قالت زينب يارسول الله انا أعظم نسائك عليك حقا أنا خيرهن منكحا وأكرمهن سفيرا وأقربهن رحما فزوجنيك الرحمن من فوق عرشه وكان جبريل هو السفير بذلك وانا ابنة عمتك وليس لك من نسائك قريبة غيري أخرجه الطبري وأبو القاسم الطحاوي في كتاب الحجة والتبيان له وأخرج البخاري في حديث اسلام أبي ذر الطويل انه قال لاخيه اركب الى هذا الوادي فاعلم لي علم هذا الرجل الذي يزعم انه نبي يأتيه الخبر من السماء الخ الحديث واخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد الخدري قال بعث علي وهو في اليمن الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بذهيبة في تربتها الى ان قال فاقبل رجل غائر العينين ناتيء اللحيين كث اللحية مشرف الوجنتين محلوق الرأس فقال يامحمد اتق الله فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فمن يطيع الله اذا عصيته الا تأمنني وأنا امين من في السماء الخ حديث الخوارج وأخرج البخاري ايضا عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة العصر وصلاة الفجر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم فيقول كيف تركتم عبادي الخ ومن الاحاديث الدالة على العلو احاديث الفوق وآياته كحديث أبي هريرة أخرجه البخاري قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه ان رحمتي سبقت غضبي ومر هذا الحديث في بحث العندية في أول الكتاب في بحث المعية وتكلم عليه من جهة العندية وسبق الرحمة وسأتكلم فيه ان شاء الله تعالي من جهة الفوقية ومنها ما أخرجه البخاري عن ابي هريرة عن النبي

صلى الله تعالى عليه وسلم قال من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقا على الله ان يدخله الجنة هاجر فى سبيل الله او جلس فى ارضه التى ولد فيها قالوا يارسول الله أفلا تنبىء الناس بذلك قال ان فى الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين فى سبيله كل درجتين مابينهما كما بين السماء والارض فاذا سألتم الله فسلوه الفردوس فانه أوسط الجنه واعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر انهار الجنة وأخرج ابن خزيمة فى التوحيد من صحيحه وابن ابى عاصم فى كتاب السنة عن ابن مسعود قال بين السماء الدنيا والتى تليها خمسمائة عام وبين كل سماء خمسمائة عام وفى رواية وغلظ كل سماء مسيرة خمسمائه عام وبين السابعة وبين الكرسى خمسمائة عام والعرش فوق الماء والله فوق العرش ولا يخفى عليه شىء من اعمالكم واخرجه البيهقى من حديث أبى ذر مرفوعا نحوه دون قوله وبين السابعة والكرسى الخ وزاد فيه وما بين السماء السابعة الى العرش مثل جميع ذلك وفى حديث العباس بن عبد المطلب عند ابى داود وصححه ابن خزيمة والحاكم مرفوعا هل تدرون بعدما بين السماء والارض قلنا لا قال احدى أو اثنتان أو ثلاث وسبعون قال وما فوقها مثل ذلك حتى عد سبع سموات ثم فوق السماء السابعة البحر أسفله من أعلاه مثل مابين سماء الى سماء ثم فوقه ثمانية أوعال مابين اظلافهن الى ركبهن مثل ما بين سماء الى سماء ثم العرش فوق ذلك بين اسفله واعلاه مثل مابين سماء الى سماء ثم الله فوق ذلك ثم ان البخارى فى أثناء احاديث العلو ذكر حديث أبى ذر فى طلوع الشمس من مغربها وفيه اتدرى أين تغرب الشمس قلت الله ورسوله أعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش الخ وذكر حديث زيد بن ثابت فى جمع القرآن وفيه فوجدت آخر سورة التوبة مع أبى خزيمة (لقد

جاكم رسول من انفسكم)حتى خاتمة براءة وذكرحديث عبد اللهبن عباس رضى الله تعالى عنهما قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول عند الكرب لاإله إلا الله العليم الحليم لاإله إلا الله رب العرش العظيم لاإله إلا الله رب السموات ورب الارض ورب العرش الكريم اه وستأتى ان شاء الله تعالى النكتة فى اتيان البخارى بهذه الاحاديث من غير ان تكون فى الموضوع ومنها حديث اللهم أنت الاول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس دونك شيء وهذا حديث أبي هريرة أخرجه عنه مسلم والترمذي وابن أبي شيبة والبيهقي وآخره اقض عنا الدين واغننا من الفقر ومن الآيات الدالة على العلو قوله تعالى (انى متوفيك ورافعك الى) وقوله تعالى(بل رفعه الله اليه) وقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) اه (وما ذكر من الآيات والاحاديث) أهل السنة فيه بين مفوض بعد التنزيه عما لا يليق به تعالى ومؤول كما مر تقريره فى جميع المتشابه والتأويل فى جميع ما مر هو ان آية (ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه) وآية (اليه يصعد الكلم الطيب) اللتان ذكرهما البخارى فى صحيحه قال شراحه فى تفسيرهما ذى المعارج من نعت الله تعالى وصف بذلك نفسه لان الملائكة تعرج اليه وقيل ذى المعارج اى الفواضل العالية والمعرج المصعد والطريق التى تعرج فيها الملائكة الى السماء والمعراج شبيه السلم أو درج تعرج فيها الارواح اذا قبضت وحيث تصعد اعمال بنى آدم وقال ابن دريد هو الذى يعانيه المريض عند الموت فيشخص فيما زعم أهل التفسير ويقال أنه بالغ فى الحسن بحيث ان النفس اذا رأته لا تكاد تتمالك ان تخرج وقوله اليه أى الى عرشه او الي المكان الذى هو محلهم وهو فى السماء لانها محل بره وقوله (اليه يصعد

تأويل المتشابه

الكلم الطيب) أى الى محل القبول والرضى وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود قال البيهقى صعود الكلام الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن القبول وعروج الملائكة هو الى منازلهم فى السماء وأما ماوقع من التعبير فى ذلك بقوله الى الله فهو على ما هو مسطور عن السلف من التفويض وعن الائمة بعدهم من التأويل (قلت) وعلى التاويل تأويله هو ماذكر وقال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب الرد بالآية الاولى على المجسمة فى تعلقهم بظاهر قوله (تعرج الملائكة والروح اليه) وقد تقرر ان الله تعالى ليس بجسم فلا يحتاج الي مكان يستقر فيه فقد كان ولا مكان وانما اضاف المعارج اليه اضافة تشريف ومعنى الارتفاع اليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان وكذا الثانية رد لشبهتهم ايضا لان صعود الكلم لا يتضمن كونه فى جهة لان البارى سبحانه لا تحويه جهة اذ كان موجودا ولا جهة ووصف الكلم بالصعود اليه مجاز لان الكلم عرض والعرض لايصح ان ينقل قاله العيني (قلت) وكون الكلم الطيب لا يصح نقله كاف فى كون الصعود معناه القبول والرضى وقد قال المفسرون فى تفسير الآيتين مثل ماقاله المحدثون قال الفخر عند آية تعرج الملائكة والروح لما قامت الدلائل على امتناع كونه فى المكان والجهة ثبت انه لابد من التأويل لحرف الى فى قوله (تعرج الملائكة والروح اليه) ليس المراد منه المكان بل المراد انتهاء الامور الى مراده كقوله (واليه يرجع الامر كله) والمراد الانتهاء الى موضع العز والكرامة كقوله (انى ذاهب الى ربى) ويكون هذا اشارة الى ان دار الثواب أعلى الامكنة وأرفعها وقال فى روح المعانى وصعود الكلم اليه تعالى مجاز مرسل عن قبوله بعلاقة اللزوم أو استعارة بتشبيه القبول بالصعود وجوز ان يجعل الكلم مجازا عما كتب فيه بعلاقة

الحلول أو يقدر مضاف أي اليه يصعد صحيفة الكلم الطيب او يشبه وجوده الخارجي هنا ثم الكتابي في السماء بالصعود ثم يطلق المشبه به على المشبه ويشتق منه الفعل على ماهو المعروف في الاستعارة التبعية وفى حاشية الصاوى عند آية الصعود الصعود مجاز عن العلم كما يقال ارتفع الامر الى القاضى يعنى علمه وعبر عنه بالصعود اشارة لقبوله لان موضع الثواب فوق وموضع العقاب اسفل وقيل المعنى يصعد الى سمائه وقيل يحمل الكتاب الذى كتب فيه طاعة العبد الي السماء وما قيل من التأويل فى العروج فى الآية يقال فى حديث ثم يعرج الذين باتوا فيكم الخ وما قيل من ان كل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة وان السماء هي محل بر الله وكرامته يعلم الجواب عن قوله تعالى (انى متوفيك ورافعك الى) وقوله تعالى (بل رفعه الله اليه) فانهم قالوا رفعه اليه أى الي محل رضاه وانفراد ملكه وحكمه وكذلك قوله (ورافعك الى) اى الى كرامتى وأهل قربى اه وأما آية (ءامنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض) فقد كشف عنها النقاب الفخر الرازى فانه قال اعلم ان هذه الآية نظيرها قوله تعالي (قل هو القادر علي ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) وقوله تعالى (فخسفنا به وبداره الارض) واعلم ان المشبهة احتجوا على اثبات المكان لله بقوله تعالى (ءامنتم من فى السماء) والجواب عنه ان هذه الآية لا يمكن اجراؤها علي ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه فى السماء يقتضى كون السماء محيطة به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء أصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله تعالى شيئا حقيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق المسلمين محال ولانه تعالى قال (قل لمن ما فى السموات والارض قل لله) فلو كان الله في السماء لوجب ان يكون

مالكا لنفسه وهذا محال فعلمنا ان هذه الاية يجب صرفها عن ظاهرها الى التأويل ثم فيه وجوه (أحدها) لم لايجوز ان يكون تقدير الآية (ءامنتم من فى السماء) عذابه وذلك لان عادة الله تعالى جارية بانه انما ينزل البلاء على من يكفر بالله ويعصيه من السماء فالسماء موضع عذابه كما أنه موضع نزول رحمته ونعمته (ثانيها) قال ابو مسلم كانت العرب مقرين بوجود الاله لكنهم كانوا يعتقدون بانه فى السماء على وفق قول المشبهة فكانه قال لهم اتأمنون من قد اقررتم بانه فى السماء واعترفتم له بالقدرة على مايشاء ان يخسف بكم الارض كما تقول لبعض المشبهة أما تخاف من فوق العرش أن يعاقبك بما تفعل اذا رأيته يرتكب بعض المعاصى (ثالثها) تقدير الآية من فى السماء سلطانه وملكه وقدرته والغرض من ذكر السماء تفخيم سلطان الله وتعظيم قدرته كما قال (وهو الله فى السموات وفى الارض) فان الشيء الواحد لا يكون دفعة واحدة فى مكانين فوجب ان يكون المراد من كونه فى السموات وفى الارض نفاذ أمره وقدرته وجريان مشيئته فى السموات والارض فكذا هنا قال الصاوى فى حاشيته فعلى هذا التأويل انما خص العالم العلوى بالذكر وان كان سلطانه فى العالم السفلى ايضا لانه أعجب وأغرب فالتخويف به أشد (رابعها) لم لايجوز ان يكون المراد بقوله من فى السماء الملك الموكل بالعذاب وهو جبريل عليه السلام والمعنى ان يخسف بهم الارض بأمر الله واذنه اه واما الاحاديث لحديث زينب مرت فيه روايتان (احداهما) رواية ان الله أنكحنى فى السماء فقد قال فيها الكرمانى قوله فى السماء ظاهره غير مراد اذ الله منزه عن الحلول فى المكان لكن لما كانت جهة العلو أشرف من غيرها اضافها اليه اشارة الى علو الذات والصفات ويكفى من تأويلها ما قيل فى الآية

السابقة وأما رواية زوجني الله تعالى من فوق سبع سموات فقد اجابو
عنه بما اجابوا به عن الالفاظ الواردة من الفوقية ونحوها (قال الراغب
فوق يستعمل في المكان والزمان والعدد والجسم والمنزلة والقهر) (فالاول)
باعتبار العلو ويقابله تحت نحو (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذاباً
من فوقكم أو من تحت أرجلكم) (والثاني) باعتبار الصعود والانحدار
نحو اذ جاؤكم من فوقكم ومن أسفل منكم) (والثالث) في الكبر والصغر
كقوله (بعوضة فما فوقها) (والرابع) في العدد نحو فان كنا نساء فوق
اثنتين (والخامس) يقع باعتبار الفضيلة الدنيوية نحو (ورفعنا بعضهم
فوق بعض درجات) أو الاخروية نحو (والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة)
(والسادس) نحو (وهو القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم)
ففوقية الله تعالى كلما ذكرت في آية أو حديث هي من هذا المعنى الذى هو
القهر والغلبة لا كما يزعمه المجسمة اه وحديث ابى هريرة المار ان الله لما
قضى الخلق كتب فى كتابه فهو عنده فوق العرش الخ قال فيه الخطابى المراد
بالكتاب أحد شيئين اما القضاء الذى قضاه الله كقوله تعالى (كتب الله
لاغلبن انا ورسلى) قال ويكون معنى قوله (فوق العرش) أى عنده علم
ذلك فهو لا ينساه ولا يبدله كقوله تعالى (فى كتاب لا يضل ربى ولا
ينسى) وأما اللوح المحفوظ الذى فيه ذكر اصناف الخلق وبيان امورهم
وآجالهم وأرزاقهم وأحوالهم ويكون معنى قوله فهو عنده فوق العرش
أى ذكره وعلمه وكل ذلك جائز فى التخريج على ان العرش مخلوق تحمله
الملائكة فلا يستحيل ان يماسوا العرش اذا حملوه وان كان حامل العرش
وحامل حملته هو الله تعالى وقوله (فوق عرشه) صفة الكتاب
وقيل ان فوق بمعنى دون كما جاء فى قوله تعالى (بعوضة فما فوقها) وهو
بعيد والحامل عليه استبعاد ان يكون شيء من المخلوقات فوق العرش

ولا محذور اجراء ذلك على ظاهره لان العرش خلق من خلق الله
ولذا قال ابن أبي جمرة يؤخذ من كون الكتاب المذكور فوق العرش ان
الحكمة اقتضت ان يكون العرش حاملا لما شاء الله تعالى من اثر حكمته
وقدرته وغامض غيبه ليستأثر هو بذلك من طريق العلم والاحاطة فيكون
من أكبر الادلة على انفراده بعلم الغيب قال وقد يكون ذلك تفسيرا لقوله
تعالى (الرحمن على العرش استوى) أى ما شاءه من قدرته وهو كتابه
الذى وضعه فوق العرش وقد مر الكلام على العندية المذكورة فيه عند
ذكره فى بحث العندية السابقة ويأتى الكلام على الاستواء مستوفى ان
شاء الله تعالى اه والفوقية المذكورة فى حديث ابن مسعود المار وحديث
العباس يقال فيها ماقيل فى غيرها. واذا نظرت فى التعبير فى حديث ابن
عباس بقوله ثم الله فوق ذلك من غير ذكر فى الفوقية للعرش وفى حديث
ابن مسعود ذكر العرش وقال والله تعالى فوق العرش والمعنى فيهما واحد
علمت يقينا ان الفوقية فى حقه تعالى هي ما مر من القهر والغلبة والحديث
الذى فيه والله فوق ذلك لايمكن الاحتجاج به لانه لما قال ابن العربى عدد
فيه الارضين حتى ذكر الارض السابعة ثم قال والذى نفسى بيده لو دليتم
حبلا لهبط على الله فلم يقتض ذلك انه تحت الارض فكذلك فوق ذلك
فان قيل فقد قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لسعد بن معاذ حين حكم
فى بنى قريظة بان يقتل مقاتلتهم و يسبى ذراريهم لقد حكمت فيهم بحكم
الملك من فوق سبع ارقعة قلنا لم يصح ومع حاله فلا متعلق فيه لان قوله
من فوق يتعلق بحكم المصدر المتصل لا بقوله الملك فافهموا ذلك قاله ابن
العربى (قلت) أو يقال فى الفوقية فيه مامر فى غيرها من الفوقية وقوله
ان هذا الحديث لم يصح الحديث بهذه الرواية رواه ابن اسحاق من مرسل علقمة

ابن وقاص وفى رواية للبخارى لقد حكمت فيهم اليوم بحكم الله الذى حكم به من فوق سبع سموات وهى مثل الاولى فى التعبير بارقعة وهى السموات اه وقد مر ان البخارى ذكر ثلاثة احاديث لابي ذر وزيد بن ثابت وابن عباس ليس فيها الا ذكر العرش لنكتة والنكتة هى ان فى حديث أبي ذر اثبات ان العرش مخلوق لانه ثبت ان له فوقا وتحتا وهما من صفات المخلوقين وفى حديث ابن عباس وزيد بن ثابت وهو رب العرش العظيم ففيهما انه اثبت للعرش ربا فهو مربوب وكل مربوب مخلوق وفى حديث ابى هريرة المار فى فضل المجاهد في سبيل الله كان حقا على الله ان يدخله الجنة ومعناه معنى قوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وليس معناه ان ذلك لازم له لانه لا آمر له ولا ناهى يوجب عليه ماتلزمه المطالبة به وانما معناه انجاز ما وعد به من الثواب وهو لايخلف الميعاد اه وقوله فيه ان في الجنة مائة درجة ليس فى سياقه التصريح بان العدد المذكور هو جميع درج الجنة من غير زيادة اذ ليس فيه ماينفيها ويؤيد ذلك ان فى حديث أبى سعيد المرفوع الذى أخرجه ابو داود وصححه الترمذى وابن حبان ويقال لصاحب القرآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل فى الدنيا فان منزلك عند آخر آية تقرؤها وعدد آى القرآن اكثر من ستة آلاف ومايتين والخلاف فيما زاد على ذلك من الكسور اه وقال فيه ايضا كل درجتين مابينهما كما بين السماء والارض واختلف الخبر الوارد فى قدر مسافة مابين السماء والارض فعند الترمذى من رواية محمد بن حجادة مابين كل درجتين مائة عام وفى الطبرانى خمسمائة ومر فى حديث ابن خزيمة مثل مافى الطبرانى ومر حديث العباس احدى واثنتان أو ثلاث وسبعون قال فى الفتح والجمع بين اختلاف العدد فى هاتين الروايتين يعنى

رواية خمسمائة ورواية السبعين ان تحمل الخمسمائة على السير البطيء كسير الماشي على هينته وتحمل رواية السبعين على السير السريع كسير السعاة. ولولا التجديد بالزيادة على السبعين لحملنا السبعين على المبالغة فلا تنافي الخمسمائة اه (قلت) وتحمل رواية الترمذى المائة على التوسط بين هذين السيرين والله تعالى اعلم اه (وأما الاين) فقد ورد فى حديث رواه مسلم فى افراده من حديث معاوية بن الحكم قال كانت لى جاريه ترعي غنما لى فانطلقت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة فصككتها صكة فاتيت رسول الله صلي الله تعالى عليه وسلم فعظم ذلك على فقلت الا اعتقها؟ قال ائتنى بها فقال لها اين الله تعالى قالت فى السماء قال لها من أنا قالت رسول الله قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة اه. وفى حديث ابى رزين العقيلي اخرجه الطيالسى واحمد والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقي فى الاسماء والصفات قال قلت يارسول الله اين كان الله قبل ان يخلق السموات والارض قال كان فى عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء اه وهذان الحديثان عند المؤولين لما كان مثلهما من المتشابه مؤولان أما الاول ففيه التشابه من وجهين (احدهما) قولها فى السماء وهذا تاويله ظاهر مما مر فى معني آية (ءامنتم من فى السماء) وما معها من الاحاديث فمعنى قولها فى السماء العلو والارتفاع وانه تعالى منزه عن صفات الحوادث اه وقد قال فى الفتح ان وجه ثبوت ايمانها بذلك القول هو ان من أتي بلفظ يدل على التجسيم لا يكون به مؤمنا الا ان كان عاميا لا يفقه معني التجسيم فيكتفي منه بذلك كما فى قصة الجارية والوجه (الثانى) قوله صلي الله تعالى عليه وسلم لها اين الله فان الله سبحانه وتعالى لا يسأل عنه بأين والجواب عن هذا

قال المازرى اراد صلى الله تعالى عليه وسلم ان يطلب دليلا على انها موحدة مخاطبا بما يفهم منه قصدها لان علامة الموحدين التوجه الى السماء عند الدعاء وطلب الحوائج كان من كان يعبد الاصنام يطلب حوائجه منها ومن كان يعبد النار يطلب حوائجه منها فاراد صلى الله تعالى عليه وسلم الكشف عن معتقدها أهي مؤمنة أم لا فاشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون وقيل وقع السؤال لها بأين لاجل انه صلى الله تعالى عليه وسلم أراد السؤال عما تعتقده من جلالة البارى وعظمته جل وعلا فاشارت الى السماء اخبارا عن جلالته سبحانه وتعالى فى نفسها لانه قبلة الداعين كما أن الكعبة قبلة المصلين اه ولابى القاسم السهيلى على هذا الحديث كلام حسن ومن كلامه السؤال بأين ينقسم الى ثلاثة أقسام اثنان جائزان وواحد لايجوز (فالاول) السؤال على جهة الاختبار للمسؤول ليعرف مكانه من العلم والايمان كسؤاله عليه الصلاة والسلام للأمة (والثانى) السؤال عن مستقر ملكوت الله تعالى وموضع سلطانه كعرشه وكرسيه وملائكته مثل سؤال السائل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه الحديث فهذا سؤال فيه حذف كما ترى وانما سأل عن مستقر الملائكة والعرش وغير ذلك من خلقه والعماء السحاب واذا جاز ان يعبر عن اذاية أوليائه بقوله (يحاربون الله ويؤذون الله) جائز ان يعبر ايضا باسمه عن ملائكته وعرشه وكرسيه وسلطانه وملكه (قلت) كون المراد بهذا الحديث الذى استدل به السؤال عن ملائكته وعرشه وملكه أوشىء من مخلوقاته لايصح بوجه لتصريح السائل بقوله قبل ان يخلق خلقه والملائكة وما معهم داخلون فى الخلق فلا يصح ان يكون السؤال عنهم ويأتى قريبا ان شاء الله تعالى ما قيل فيه من التأويل (والثالث)

السؤال بأين عن ذات الرب سبحانه و تعالى وهذا سؤال فاسد لا يجوز ولا يجاب عنه سائله وانما سبيل المسؤول عنه أن يبين له فساد سؤاله كما قال على كرم الله تعالى وجهه ورضى عنه حين سئل اين الله فقال الذى اين الاين لا يقال فيه اين فبين للسائل فساد سؤاله بان الاينية مخلوقة والذى خلقها لا محالة قد كان قبل ان يخلقها ولا أينية له وصفات نفسه لا تتغير فهو بعد أن خلق الاينية على ما كان قبل ان يخلقها وانما مثل هذا السائل كمن سأل عن لون العلم أو طعم الظن أو الشك فيقال له من عرف حقيقة العلم أو الظن ثم سأل هذا السؤال فهو متناقض لان اللون والطعم من صفات الاجسام وقد سألت عن غير جسم فسؤالك فاسد محال لتناقضه اه وأما الحديث الثانى حديث أبى رزين فقد قال فيه يزيد بن هارون قوله فى عماء أى ليس معه شيء وقيل ان هذا بالقصر وقال ابن الجوزى العماء السحاب واعلم ان الفوق والتحت يرجعان الى السحاب لا الى الله تعالى وفى بمعنى فوق والمعنى كان فوق السحاب بالتدبير والقهر ولما كان القوم يأنسون بالمخلوقات سألوا عنها والسحاب من جملة خلقه ولو سئل عما قبل السحاب لاخبر ان الله تعالى كان ولا شيء معه كما روي فى الحديث كان الله تعالى ولا شيء معه ولسنا نختلف ان الجبار تعالى لا يعلوه شيء من خلقه بحال وأنه لا يحل فى الاشياء بنفسه ولا يزول عنها لانه لو حل بها كان منها ولو زال عنها لناى عنها اه (قلت) يأتى ان شاء الله تعالى فى بحث الاستواء تقرير هذا الدليل بما لا زيادة عليه ومر حديث كان الله ولم يكن معه شيء فى بحث الشيء ويأتى الكلام عليه مطولا فى بحث الاستواء هذا ما قيل فى هذين الحديثين (واما الادناء والكنف) فقد وردا فيما اخرجه الشيخان أن رجلا سأل

ابن عمر كيف سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول فى النجوي قال يدنوا أحدكم من ربه حتي يضع كنفه عليه فيقول اعملت كذا وكذا فيقول نعم ويقول عملت كذا وكذا فيقول نعم فيقرره ثم يقول اني سترتها عليك فى الدنيا وأنا اغفرها لك اليوم اه (اما الدنو) فمعناه القرب وقد مر الكلام عليه مستوفى فى بحث المعية ومعناه هنا القرب من رحمته وكرامته وهو سائغ فى كلام العرب يقال فلان قريب من فلان ويراد الرتبة ومثله (ان رحمة الله قريب من المحسنين) ومامر فيه كفاية (أما الكنف) فقوله يضع كنفه عليه المراد بالكنف بالتحريك الستر وقد جاء مفسرا فيما اخرجه البخارى فى كتاب خلق افعال العباد قال عبد الله بن المبارك كنفه ستره فالمعنى يحيط به عنايته التامة قال ابن الانبارى كنفه حياطته وستره يقال قد كنف فلان فلانا اذا احاطه وستره وكل شيء ستر شيئا فقد كنفه ويقال للترس كنيف لانه يستر صاحبه قال ابن الجوزى قال ابو يعلى يدنيه من ذاته قال وهذا قول من لم يعرف الله سبحانه وتعالى ولا يعلم انه لا يجوز عليه الدنو الذى هو مسافة وكذلك قوله انه ليدنو يوم عرفة أى يقرب بلطفه وعفوه اه

(البحث التاسع فى الروح والرحم والملل والاذاية)

(اما الروح) فقد جاءت مضافة لله تعالى فى قوله (فنفخنا فيها من روحنا) وفى قوله (ونفخت فيه من روحى) وجاء ذكرها كثيرا فى القرآن من غير اضافة واخرج البخارى عن ابن مسعود قال بينا أنا امشي مع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى بعض حرث المدينة وهو يتوكأ على عسيب معه فمررنا علي نفر من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال

بعضهم لا تسألوه ان يجيء فيه بشيء تكرهونه فقال بعضهم لنسألنه فقام اليه رجل منهم فقال يا أبا القاسم ما الروح فسكت عنه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فعلمت انه يوحى اليه فقمت مقامي فلما نزل الوحي قال (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي) اه وقد اختلف في المراد بالروح المسؤول عنها هل هي التي تقوم بها الحياة أو الروح المذكور في قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا) وفي قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح فيها) وتمسك من قال بالثاني بان السؤال انما يقع في العادة عما لايعرف الا بالوحي والروح التي بها الحياة قد تكلم الناس فيها قديما وحديثا بخلاف الروح المذكور فان أكثر الناس لاعلم لهم به بل هي من علم الغيب بخلاف الاولى وقد اطلق الله لفظ الروح على الوحي في قوله تعالى (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا) وفي قوله (يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده) وعلى القوة والثبات والنصر في قوله تعالى (وايدهم بروح منه) وعلى جبريل في عدة آيات وعلى عيسى بن مريم ولم يقع في القرآن تسمية روح بني آدم روحا بل سماها نفسا في قوله (النفس المطمئنة والنفس الامارة بالسوء والنفس اللوامة واخرجوا انفسكم ونفس وما سواها وكل نفس ذائقة الموت) وقال أهل النظر سالوه عن كيفية مسلك الروح في البدن وامتزاجه به وهذا هو الذي استاثر الله بعلمه وقال القرطبي الراجح انهم سالوه عن روح الانسان لان اليهود لا تعترف بان عيسى روح الله ولا يجهلون ان جبريل ملك وان الملائكة ارواح وقال الامام فخر الدين الرازي المختار انهم سالوه عن الروح الذي هو سبب الحياة وان الجواب وقع على أحسن الوجوه وبيانه ان السؤال عن الروح يحتمل عن ماهيته وهل هي متحيزة أم لا وهل هي حالة في متحيز أم لا وهل هي قديمة أو حادثة وهل تبقى بعد

انفصالها عن الجسد أو تفنى وماحقيقة تنعيمها أو تعذيبها وغير ذلك من متعلقاتهاقال وليس فى السؤال مايخصص بعض هذه المعاني الا ان الاظهر سألوه عن الماهية وهل هى قديمة أو حادثة والجواب يدل على انها شيء موجود مغاير للطبائع والاخلاط وتركيبها فهوجوهر بسيط مجرد لايحدث الا بمحدث وهو قوله تعالى(كن) فكانه قال هى موجودة محدثة بامرالله وتكوينه ولها تأثير فى افادة الحياة للجسد ولايلزم من عدم العلم بكيفيتها المخصوصة نفيها قال ويحتمل أن يكون المراد بالامر فى قوله (من أمر ربى) الفعل كقوله (وما أمرفرعون برشيد) أى فعله فيكون الجواب الروح من فعل ربى ان كان السؤال هل هى قديمة أوحادثة فيكون الجواب انهاحادثة الي ان قال وقد سكت السلف عن البحث فى هذه الاشياء والتعمق فيها وقد تنطع قوم فتباينت أقوالهم فقيل هى النفس الداخل والخارج وقيل الحياة وقيل جسم لطيف يحل فى جميع البدن وقيل هي الدم وقيل هى عرض حتى قيل ان الاقوال فيها بلغت مائة ونقل ابن منده عن بعض المتكلمين ان لكل نبى خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلاثة ولكل حى واحدة وقال ابن العربى اختلفوا فى الروح والنفس فقيل متغايران وهو الحق وقيل هما شيء واحد قال وقد يعبر بالروح عن النفس وبالعكس كما يعبر عن الروح وعن النفس بالقلب وبالعكس وقد يعبر عن الروح بالحياة حتى يتعدى ذلك الى غير العقلاء بل الى الجماد مجازا وقال السهيلى يدل على مغايرة الروح والنفس قوله تعالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحى) وقوله تعالى (تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك) فانه لا يصح جعل أحدهما موضع الاخر ولولا التغاير لساغ ذلك (قلت) لم أفهم قوله انه لا يصح جعل أحدهما مكان الاخر فما المانع منه لم يظهر لى وجهه وقال ابن بطال معرفة

حقيقة الروح مما استأثر الله بعلمه بدليل هذا الخبر قال والحكمة فى ابهامه اختبار الخلق ليعرفهم عجزهم عن علم مالا يدركونه حتى يضطرهم إلى رد العلم اليه وقال القرطبي الحكمة فى ذلك اظهار عجز المرء لانه اذا لم يعلم حقيقة نفسه مع القطع بوجوده كان عجزه عن ادراك حقيقة الحق من باب الاولى وقال بعضهم ليس فى الآية دلالة على ان الله تعالى لم يطلع نبيه على حقيقة الروح بل يحتمل ان يكون أطلعه ولم يأمره أنه يطلعهم وقد قالوا فى علم الساعة نحو هذا ونقل فى عوارف المعارف عن الجنيد أنه قال الروح استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه فلا تجوز العبارة عنه بأكثر من أنه موجود وعلى ذلك جرى ابن عطية وجمع من أهل التفسير وأجاب من خاض فى ذلك بان اليهود سألوا عنها سؤال تعجيز وتغليط لكونه يطلق على اشياء فاضمروا أنه بأى شىء أجاب قالوا ليس هذا المراد فرد الله كيدهم وأجابهم جوابا مجملا مطابقا لجوابهم المجمل وقال السهروردى فى العوارف يجوز ان يكون من خاض فيها سلك سبيل التأويل لا التفسير اذلا يسوغ التفسير الا نقلا واما التاويل فتمتد العقول اليه بالباع الطويل وهو ذكر مالا يحتمل الا به من غير قطع بانه المراد فمن ثم يكون القول فيه قال وظاهر الآية المنع من القول فيها لختم الاية بقوله (وما أوتيتم من العلم الا قليلا) أى اجعلوا حكم الروح من الكثير الذى لم تؤتوه فلا تسألوا عنه فانه من الاسرار وقيل المراد بقوله (من أمر ربى) كون الروح من عالم الامر الذى هو عالم الملكوت لاعالم الخلق الذى هو عالم الغيب والشهادة وقد خالف الجنيد ومن تبعه من الائمة جماعة من متاخرى الصوفية فاكثروا من القول فى الروح وصرح بعضهم بمعرفة حقيقتها وعاب من أمسك عنها ونقل ابن منده في كتاب الروح له عن محمد

ابن نصر المروزى الامام انه نقل الاجماع على ان الروح مخلوقة وانما ينقل القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضة والمتصوفة واختلف هل تفنى عند فناء العالم قبل البعث أو تستمر باقية وتمسك من زعم ان الروح قديمة بامرين (الاول) قوله تعالى (قل الروح من أمر ربى) زعما منه ان المراد بالامر هنا الامر الذي فى قوله تعالى(الا له الخلق والأمر) وهذا الزعم فاسد فان الامر فى هذه الآية بمعنى الطلب الذى هو أحد انواع الكلام والأمر فى قوله تعالى (من أمر ربى) المراد به المأمور كما يقال الخلق ويراد به المخلوق وقد وقع التصريح فى بعض طرق الحديث ففي تفسير السدى عن ابن عباس وغيره فى قوله تعالى (قل الروح من أمر ربى) يقول هو خلق من خلق الله ليس هو شىء من أمر الله (وقد ورد الأمر فى القرآن لمعان يتبين المراد بكل منها بسياق الكلام)منها الطلب كمامر فى قوله تعالى(الا له الخلق والأمر)وبمعنى المأمور كما مر فى هذه الاية أى آية(من أمر ربي) وكما فى قوله تعالى(لما جاء أمر ربك) أى مأموره وهو اهلاكهم ومن الأمر بمعنى الطلب قوله تعالى (لله الأمر من قبل ومن بعد) أى من قبل خلق الخلق ومن بعد خلقهم وموتهم بدأهم بأمره ويعيدهم بأمره (ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره) وآية (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره) قال عبد العزيز بن يحيي المكى فى مناظرته لبشر المريسى بعد ان تلا الآية المذكورة أخبر الله تعالى عن الخلق أنه مسخر بأمره فالامر هو الذى كان الخلق مسخرا به فكيف يكون الامر مخلوقا وقال بعض المفسرين المراد بالامر بعد الخلق تصريف الامور وقال بعضهم المراد بالخلق فى الاية الدنيا وما فيها وبالامر الآخرة وما فيها فهو كقوله (أتى أمر الله) ويأتى الامر أيضا للحكم وللحال والشأن وقال الراغب

الأمر لفظ عام للافعال والاقوال كلها ومنه قوله تعالى (واليه يرجع الأمر كله) ويقال للابداع أمر ومنه قوله تعالى (الا له الخلق والامر) وعلى ذلك حمل بعضهم قوله تعالى (قل الروح من أمر ربي) أى هو من ابداعه وتختص ذلك بالله تعالى دون الخلائق وقوله (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) اشارة الى ابداعه وعبر عنه بأقصر لفظ وأبلغ مانتقدم به فيما بيننا بفعل الشيء ومنه (وماأمرنا الا واحدة) فعبر عن سرعة ايجاده باسرع مايدركه وهمنا والامر التقدم بالشيء سواء كان ذلك بلفظ افعل أو لتفعل أو بلفظ خبر نحو والمطلقات يتربصن أو باشارة أو بغير ذلك كتسمية مارأى ابراهيم أمرا حيث قال ابنه ياأبت افعل ماتؤمر واما قوله (وما أمر فرعون برشيد) فعام فى أقواله وأفعاله وقوله (أتى أمر الله) اشارة الي يوم القيامة فذكره بأعم الالفاظ وقوله (بل سولت لكم انفسكم أمرا) أى ماتامر به النفس الامارة اه قال فى الفتح وفى بعض ماذكره نظر لاسيما في تفسير الأمر فى آية (الا له الخلق والأمر) بالابداع والمعروف فيه مانقل عن ابن عيينة من كونه للطلب كما مر وعلى ماقال الراغب يكون الأمر فى الآية من عطف الخاص على العام (قلت) أو يكون الخلق بمعنى المخلوق ويكون الأمر بمعنى الايداع فيتغايرا والله تعالى اعلم اه (والامر الثانى) مما تمسك به القائل بقدم الروح اضافتها الى الله تعالى فى قوله (ونفخت فيه من روحى . فنفخنا فيه من روحنا) ولا حجة لهم فى ذلك لان الاضافة تقع على صفة تقوم بالموصوف كالعلم والقدرة وعلي ماينفصل عنه كبيت الله وناقة الله فقوله روح الله من هذا القبيل (الثانى) وهى اضافة تخصيص وتشريف وهى فوق الاضافة العامة التى بمعنى الايجاد فالاضافة على ثلاثة مراتب اضافة ايجاد واضافة تشريف واضافة صفة قال الالوسى النفخ فى العرف اجراء

الريح من الفم أوغيره فى تجويف جسم صالح لامساكها والامتلاء بها والمراد هنا تمثيل افاضة مابه الحياة بالفعل على المادة القابلة لها وليس هناك نفخ حقيقى والاضافة الى ضميره تعالى لانه تعالى خلقهما من غير واسطة تجرى مجرى الاصل والمادة أو للتشريف وقال الغزالى عبر بالنفخ الذى يكون سببا لاشتعال فتيلة القابل من الطين الذي تعاقبت عليه الاطوار حتى اعتدل واستوى واستعد استعدادا تاما بنور الروح كما يكون سببا لاشتعال الحطب القابل مثلا بالسبب بالنار عن نتيجته ومسببه وهو ذلك الاشتعال وقد يكنى عن الفعل المستفاد الذى يحصل منه على سبيل المجاز وان لم يكن الفعل المستفاد على صورة الفعل المستفاد منه قال فلو نطقت الشمس وقالت أفضت على الارض من نورى يكون ذلك صدقا ويكون معنى النسبة أن النور الحاصل للارض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وان كان فى غاية من الضعف بالنسبة اليه اه والذى يبطل ماقالوه ويدل على ان الروح مخلوقة قوله تعالى (الله خالق كل شىء وهو رب كل شىء ربكم ورب آبائكم الاولين) والارواح مربوبة وكل مربوب مخلوق رب العالمين وقوله تعالى لزكريا (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وهذا الخطاب لجسده وروحه معا ومنه قوله تعالى (هل أتي على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) وقوله تعالي (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) سواء قلنا ان قوله خلقنا يتناول الارواح والاجساد معا أو الارواح فقط ومن الاحاديث الصحيحة حديث عمران بن حصين كان الله ولم يكن شىء غيره وقد مر فى بحث الشىء ويأتى فى الاستواء وقد وقع الاتفاق على ان الملائكة مخلوقون وهم أرواح وحديث الارواح جنود مجندة والجنود المجندة لاتكون الا مخلوقة وسأتكلم على هذا الحديث قريبا ان شاء الله تعالى وحديث أبى

قتادة ان بلالا قال لما ناموا فى الوادي يارسول الله اخذ بنفسى الذى أخذ
بنفسك والمراد بالنفس الروح قطعا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فى هذا
الحديث ان الله قبض أرواحكم حين شاء الحديث كما فى قوله تعالى (الله
يتوفى الأنفس حين موتها) الآية والروح الكلام فيها كثير وقد الف فيها
كثير من العلماء ويأتي الكلام ايضا على هذا الحديث اه (وحديث الارواح
جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف) اخرجه البخارى
فى صحيحه تعليقا ووصله فى الادب المفرد وقوله (جنود مجندة) أى اجناس
مجنسة أو جموع مجمعة قال الخطابى يحتمل ان يكون اشارة الى معنى التشاكل
فى الخير والشر والصلاح والفساد وان الخير من الناس يحن الى شكله والشرير
نظير ذلك يميل الى نظيره فتعارف الارواح يقع بحسب الطباع التى جبلت
عليها من خير وشر فاذا اتفقت تعارفت واذا اختلفت تنافرت ويحتمل
ان يراد الاخبار عن بدء الخلق فى حال الغيب على ما جاء ان الارواح
خلقت قبل الاجسام وكانت تلتقى فتتشاءم فلما حلت بالاجسام تعارفت
بالامر الاول فصار تعارفها وتناكرها على ما سبق من العهد المتقدم وقال غيره
المراد ان الارواح أول ما خلقت خلقت على قسمين ومعنى تقابلها أن الاجساد
التى فيها الارواح اذا التقت فى الدنيا ائتلفت أو اختلفت على حسب ما خلقت
عليه الارواح فى الدنيا الى غير ذلك بالتعارف قال فى الفتح ولا يعكر عليه
ان بعض المتنافرين ربما ائتلفا لانه محمول على مبدأ التلاقى فانه يتعلق باصل
الخلقة بغير سبب وأما فى ثانى الحال فيكون مكتسبا التجدد وصف يقتضى
الالفة بعد النفرة كايمان الكافر واحسان المسىء قال ابن الجوزى يستفاد
من هذا الحديث ان الانسان اذا وجد من نفسه نفرة ممن له فضيلة أو
صلاح فينبغى ان يبحث عن المقتضى لذلك ليسعى فى ازالته حتى يتخلص

من الوصف المذموم وكذلك القول فى عكسه وقال القرطبي الأرواح وان اتفقت فى كونها ارواحا لكنها تمايز بامور مختلفة تتنوع بها فتتشاكل اشخاص النوع الواحد وتتناسب بسبب ما اجتمعت فيه من المعنى الخاص لذلك النوع للمناسبة ولذلك تشاهد اشخاص كل نوع تالف نوعها و تنفر من مخالفها ثم انا نجد بعض اشخاص النوع الواحد يتالف وبعضها يتنافر وذلك بحسب الأمور التى يحصل الاتفاق والانفراد بسببها وفى مسند أبى يعلى عن عمرة بنت عبدالرحمن قالت كانت امرأة بمكة مزاحة فنزلت على امرأة مثلها بالمدينة فبلغ ذلك عائشة فقالت صدق حبي سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الأرواح جنود مجندة الخ وهذا علق له البخارى (وحديث ان الله قبض ارواحكم حين شاء) أخرجه البخارى عن أبى قتادة وعمران بن حصين وغيرهما ولفظ أبي قتادة قال سرنا مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة فقال بعض القوم لو عرست بنا يارسول الله قال اخاف أن تناموا عن الصلاة قال بلال انا أوقظكم فاضجعوا واسند بلال ظهره الى راحلته فغلبته عيناه فنام فاستيقظ النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وقد طلع حاجب الشمس فقال يابلال اين ماقلت قال ماألقيت على نومة مثلها قط قال ان الله قبض ارواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء يابلال قم فاذن بالناس بالصلاة فتوضأ فلما ارتفعت الشمس وابياضت قام فصلى اه وفى رواية عمران بن حصين لاضير ارتحلوا فارتحلوا فسار غير بعيد ثم نزل الخ وزاد مسلم من حديث أبى هريرة ارتحلوا فان هذا منزل حضرنا فيه الشيطان ولابى داود من حديث ابن مسعود تحولوا عن مكانكم الذى أصابتكم فيه الغفلة ولمسلم من حديث أبى هريرة بعد قوله يابلال اين ماقلت قال أخذ بنفسى الذى أخذ بنفسك اه وقوله ان الله قبض ارواحكم هو

كقوله تعالى (الله يتوفى الانفس حين موتها) والتي لم تمت فى منامها ولا يلزم من قبض الروح الموت فالموت انقطاع تعلق الروح بالبدن ظاهرا وباطنا والنوم انقطاع عن ظاهره فقط قال القرطبي اخذ بهذا بعض العلماء فقال من انتبه من نوم عن صلاة فاتته فى سفر فليتحول عن موضعه وان كان واديا فليخرج عنه وقيل انما يلزم فى ذلك الوادى بعينه وقيل هو خاص بالنبي صلي الله تعالى عليه وسلم لانه لايعلم من حال ذلك الوادى ولاغيره ذلك الاهو وقال غيره يؤخذ منه ان من حصلت له غفلة فى مكان عن عبادة استحب له التحول منه ومنه أمر الناعس فى سماع الخطبة يوم الجمعة بالتحول عن مكانه الى مكان آخر اه وقد تكلم العلماء على الجمع بين حديث النوم هذا وبين قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان عيني تنامان ولا ينام قلبي أخرجه البخاري فى مواضع فى التهجد وفى آخر الصوم وفى صفة النبي صلي الله تعالى عليه وسلم وفي الاعتصام والتوحيد وأخرجه مسلم قال النووى له جوابان (احدهما) ان القلب انما يدرك الحسيات المتعلقة به كالحدث والالم ونحوهما ولا يدرك ما يتعلق بالعين لانها نائمة والقلب يقظان (والثانى) انه كان له حالان حال كان قلبه لاينام وهو الاغلب وحال ينام قلبه وهو نادر فصادف هذا اي قصة النوم عن الصلاة قال والصحيح المعتمد هو الاول والثانى ضعيف وهو كما قال ولا يقال القلب وان كان لا يدرك ما يتعلق بالعين من رؤية الفجر مثلا لكنه يدرك اذا كان يقظانا مرور الوقت الطويل فان من ابتداء طلوع الفجر الى ان حميت الشمس مدة طويلة لاتخفى على من لم يكن مستغرقا لانا نقول يحتمل ان يقال كان قلبه صلى الله تعالى عليه وسلم اذ ذاك مستغرقا بالوحى ولا يلزم مع ذلك وصفه بالنوم كما كان يستغرق صلى الله تعالي عليه وسلم حالة القاء الوحى في

اليقظة وتكون الحكمة فى ذلك بيان التشريع بالفعل لأنه أوقع فى النفس
كما فى قصة سهوه فى الصلاة وقريب من هذا جواب ابن المنير ان القلب
قد يحصل له السهو فى اليقظة لمصلحة التشريع ففى النوم بطريق الاولى
أوعلى السواء وقد اجيب عن الاشكال اجوبة اخرى ضعيفة منها ان قوله
لاينام قلبي أى لايخفي عليه حالة انتقاض وضوئه ومنها ان معناه لايستغرق
بالنوم حتى يوجد منه الحدث وهذا قريب من الذى قبله قال ابن دقيق العيد كأن
قائل هذا اراد تخصيص يقظة القلب بادراك حالة الانتقاض وذلك بعيد
لأن قوله صلى الله تعالي عليه ان عيني تنامان ولا ينام قلبي وقع جوابا عن
قول عائشة أتنام قبل أن توتر وهذا كلام لا تعلق له بانتقاض الطهارة
الذى تكلموا فيه وانما هو جواب يتعلق بأمر الوتر فتحمل يقظته على
تعلق القلب باليقظة للوتر وفرق بين من شرع في النوم مطمئن القلب به
وبين من شرع فيه متعلقا باليقظة قال فعلي هذا فلا تعارض ولا اشكال
فى حديث النوم حتى طلعت الشمس لانه يحمل على أنه اطمأن فى نومه
لما أوجبه تعب السير معتمدا على من وكله بكلاءة الفجر ومحصله تخصيص
اليقظة المفهومة من قوله ولاينام قلبي بادراكه وقت الوتر ادراكا معنويا
لتعلقه به وان نومه فى حديث الوادى كان نوما مستغرقا ويؤيده قول
بلال له اخذ بنفسى الذي اخذ بنفسك المار ولم ينكر عليه ومعلوم ان نوم
بلال كان مستغرقا وقد اعترض عليه بان ماقاله يقتضى اعتبار خصوص
السبب وأجاب بأنه يعتبر اذا قامت عليه قرينة وارشد له السياق وهو هنا
كذلك ومن الاجوبة الضعيفة ايضا قول من قال كان قلبه يقظانا وعلم
بخروج الوقت لكن ترك اعلامهم بذلك عمدا لمصلحة التشريع وقول
من قال المراد بنفي النوم عن قلبه انه لايطرأ عليه اضغاث احلام كما يطرأ

على غيره بل كل مايراه فى نومه حق ووحى فهذه عدة أجوبة أقربها الى الصواب الاول على الوجه الذى قررناه قاله فى الفتح وفى هذا الحديث من الفوائد جواز التماس الاتباع مايتعلق بمصالحهم الدنيوية وغيرها لكن بصيغة العرض لا بصيغة الاعتراض وان على الامام ان يراعى المصالح الدينية والاحتراز عما يحتمل فوات العبادة عن وقتها بسببه وجواز التزام الخادم القيام بمراقبة ذلك والاكتفاء فى الامور المهمة بالواحد وقبول العذر ممن اعتذر بامر سائغ وتسويغ المطالبة بالوفاء بالالتزام وتوجهت المطالبة على بلال بذلك تنبيها له على اجتناب الدعوى والثقة بالنفس وحسن الظن بها لاسيما فى مظان الغلبة وسلب الاختيار وانما بادر بلال الى قوله إنا أوقظكم اتباعا لعادته فى الاستيقاظ فى مثل ذلك الوقت للاذان وفيه خروج الامام بنفسه فى الغزوات والسرايا وفيه الرد على منكرى القدر وأنه لا واقع فى الكون الا بقدر وفي الحديث ايضا الاذان للفائتة وبه قال الشافعى فى القديم وأحمد وأبو ثور وابن المنذر وقال الاوزاعى ومالك والشافعى في الجديد لا يؤذن لها والمختار عند كثير من اصحابه ان يؤذن لصحة الحديث وحمل الاذان هنا على الاقامة متعقب لانه عقب الاذان بالوضوء ثم بارتفاع الشمس فلو كان المراد به الاقامة لما اخر الصلاة عنها نعم يمكن حمله على المعنى اللغوى وهو محض الاعلام ولاسيما على رواية الكشميهنى فاذن الناس بالمد وحذف الموحدة من بالناس أى اعلمهم واستدل النافى للاذان للفائتة بما رواه البخارى بلصق الحديث الاول عن جابر من صلاته صلى الله تعالى عليه وسلم العصر بعد ماغربت الشمس بدون اذان والمحل فيه بحث طويل المنابه (وأما الرحم) فقد جاء ذكرها فى الحديث أخرج الشيخان عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم

قال خلق الله الخلق فلما فرغ منه قامت الرحم فاخذت فقال له مه قالت
هذا مقام العائذ بك من القطيعة قال الا ترضين ان اصل من وصلك
وأقطع من قطعك قالت بلى يارب قال فذاك ثم قال رسول الله صلي الله
تعالى عليه وسلم (اقرؤا ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض
وتقطعوا ارحامكم) وأخرج البخارى ايضا عن أبى هريرة عن النبى صلى
الله تعالي عليه وسلم قال الرحم شجنة من الرحمن فقال الله من وصلك
وصلته ومن قطعك قطعته وأخرجه عن عائشة ايضا وقوله فى الحديث
الأول فأخذت وقع للاكثر بحذف المفعول وفى رواية ابن السكن فاخذت
بحقو الرحمن وفى رواية الطبرى فأخذت بحقوى الرحمن بالتثنية قال القابسى
أبى زيد المروزى ان يقرأ لنا هذا الحرف لاشكاله ووقع فى حديث ابن
عباس عند الطبرانى ان الرحم اخذت بحجزة الرحمن قال فى الفتح قال
شيخنا فى شرح الترمذي ان المراد بالحجزة هنا قائمة العرش ويؤيده ما أخرجه
مسلم من حديث عائشة ان الرحم أخذت بقائمة من قوائم العرش وقوله
خلق الله الخلق قال ابن أبي جمرة يحتمل ان يكون المراد بالخلق جميع
المخلوقات وان يكون المراد به المكلفين وهذا القول يحتمل ان يكون
بعد خلق السموات والارض وابرازها فى الوجود ويحتمل ان يكون بعد
خلقها كتبا فى اللوح المحفوظ ولم يبرز بعد الا اللوح والقلم ويحتمل ان
يكون بعد انتهاء خلق أرواح بنى آدم عند قوله (ألست بربكم) لما أخرجهم
من صلب آدم عليه السلام مثل الذر وقوله فقامت الرحم فقالت قال ابن
أبى جمرة يحتمل ان يكون بلسان الحال وان يكون بلسان القال علي الحقيقة
والاعراض يجوز ان تتجسد وتتكلم باذن الله قولان مشهوران اوالثانى
ارجح وعلى الثانى فهل تتكلم كما هي أو يخلق الله لها عند كلامها حياة وعقلا

والاول أرجح لصلاحية القدرة العامة لذلك ولما فى الآخرين من تخصيص
عموم لفظ القرآن والحديث بغير دليل ولما يلزم منه فى حصر قدرة
القادر التى لايحصرها شيء ويحتمل ان يكون على حذف أي قام ملك
فتكلم على لسانها ويحتمل ان يكون ذلك علي طريق ضرب المثل والاستعارة
والمراد تعظيم شأنها وفضل واصلها واثم قاطعها قال النووى قال القاضى عياض
الرحم التي توصل وتقطع وتبر انما هى معنى من المعانى ليست بجسم وانما
هى قرابة ونسب تجمعه رحم والدة ويتصل بعضه ببعض فسمى ذلك
الاتصال رحما والمعنى لايتأتى منه القيام ولا الكلام فيكون ذكر قيامها
هنا وتعلقها ضرب مثل وحسن استعارة على عادة العرب فى استعمال ذلك
والمراد تعظيم شأنها وفضيلة واصلها وعظيم اثم قاطعيها بعقوقهم وقال ابن
أبى جمرة الوصل من الله كناية عن عظيم احسانه وانما خاطب الناس بما
يفهمون ولما كان أعظم ما يعطيه المحبوب لمحبه الوصال وهو القرب منه واسعافه
على ما يريد ومساعدته على ما يرضيه وكانت حقيقة ذلك علي الله تعالى مستحيلة فى
حق الله تعالي عرف أن ذلك كناية عن عظم احسانه لعبده قال وكذا القول فى
القطع هو كناية عن حرمان الاحسان قال القرطبى وسواء قلنا انه اعنى القول
المنسوب الى الرحم على الحقيقة أو المجاز انه علي جهة التقدير والتمثيل كان يكون
المعنى لو كانت الرحم ممن يعقل ويتكلم لقالت كذا ومثله (لو أنزلنا هذا القرآن علي
جبل لرأيته خاشعا) الاية وفى آخرها (وتلك الامثال نضربها للناس) فمقصود
هذا الكلام الاخبار بتأكد أمر صلة الرحم وأنه تعالى انزلها منزلة من استجار
به فاجاره فادخله في حمايته واذا كان كذلك فجار الله غير مخذول
وقد قال صلي الله تعالى عليه وسلم من صلى الصبح فهو فى ذمة الله وان
من يطلبه الله بشيء من ذمته يدركه ثم يكبه على وجهه فى النار أخرجه مسلم

وقال القرطبي ايضا الرحم التى توصل عامة وخاصة فالعامة رحم الدين وتجب مواصلتها بالتوادد والتناصح والعدل والانصاف والقيام بالحقوق الواجبة والمستحبة واما الرحم الخاصة فتزيد النفقة على القريب وتفقد احوالهم والتغافل عن زلاتهم وتفاوت مراتب استحقاقهم فى ذلك كما فى الحديث الاول من كتاب الادب الاقرب فالاقرب اه وقوله فاخذت بحقو الرحمن الحقو بالفتح ويكسر قال عياض معقد الازار وهو الموضع الذى يستجار به ويحتزم به على عادة العرب لانه من أحق مايحامى عنه ويدفع كما قالوا نمنعه مما نمنع منه ازرنا فاستعير ذلك مجازا للرحم فى استعاذتها بالله من القطيعة اه وقد يطلق الحقو على الازار نفسه فى حديث أم عطية فاعطاها حقوه فقال اشعرنها به أى ازاره وهو المراد هنا وهو الذى جرت العادة بالتمسك به عند الالحاح فى الاستجارة والطلب والمعنى على هذا صحيح مع اعتقاد تنزيه الله عن الجارحة قال الطيبى هذا القول مبنى على الاستعاره التمثيلية كانه شبه حالة الرحم وماهى عليه من الافتقار الى الصلة والذب عنها بحال مستجير يأخذ بحقو المستجار به ثم اسند على سبيل الاستعارة التخييلية ما هو لازم للمشبه به من القيام فيكون قرينة مانعة من ارادة الحقيقة ثم رشحت الاستعارة بالقول والاخذ وبلفظ الحقو فهى استعارة اخرى والتثنية فيه للتأكيد لان الاخذ باليدين آكد فى الاستجارة من الاخذ بيد واحدة اه وقال البيهقى الحقو الازار والمعنى تتعلق بعزه وقال فى النهاية الحقو فيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو فلان اذا استجرت به واعتصمت وفى اساس البلاغة لاذ بحقويه اذا فزع به اه وقوله فقال له مه هو اسم فعل معناه الزجر أى اكفف وقال ابن مالك هى هنا ما الاستفهامية حذف الفها ووقف عليها بهاء السكت

والشائع ان لا يفعل ذلك الا وهي مجرورة لكن قد سمع مثل ذلك فجاء
عن أبي ذؤيب الهذلي قال قدمت المدينة ولأهلها ضجيج بالبكاء كضجيج
الحجيج فقلت مه قالوا قبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقوله الرحم
شجنة من الرحمن الشجنة بكسر المعجمة وسكون الجيم بعدها نون وجاء
بضم أوله وفتحه رواية ولغة وأصل الشجنة عروق الشجر المشتبكة والشجن
بالتحريك واحد الشجون وهى طرق الأودية ومنه قولهم الحديث ذو شجون
أى يدخل بعضه فى بعض وقوله من الرحمن أى اخذ اسمها من هذا
الاسم كما فى حديث عبد الرحمن بن عوف فى السنن مرفوعا انا الرحمن خلقت
الرحم وشققت لها اسما من اسمي والمعنى انها اثر من آثار الرحمة مشتبكة
بها فالقاطع لها منقطع من رحمة الله وقال الاسماعيلى معنى الحديث أن
الرحم اشتق اسمها من اسم الرحمن فلها به علقة وليس معناه انها من
ذات الله تعالى الله عن ذلك وقيل المراد ان الله تعالى يراعى الرحم فيصل
من وصلها ويقطع من قطعها ويأخذ لها حقها كما يراعى القريب قرابته
فانه يزيد فى المراعاة على الأجانب قال ابن أبى جمرة تكون صلة الرحم
بالمال وبالعون على الحاجة وبدفع الضرر وبطلاقة الوجه وبالدعاء والمعنى
الجامع ايصال ما أمكن من الخير ودفع ما أمكن من الشر بحسب الطاقة
وهذا انما يستمر اذا كان أهل الرحم أهل استقامة فان كانوا كفارا أو
فجاراً فمقاطعتهم فى الله هى صلتهم بشرط بذل الجهد فى وعظهم ثم اعلامهم
اذا أصروا ان ذلك بسبب تخلفهم عن الحق ولا يسقط مع ذلك صلتهم
بالدعاء لهم عن ظهر الغيب أن يعودوا إلى الطريق المثلى وفى الاحاديث
تعظيم أمر الرحم وان صلتها مندوبة مرغب فيها وان قطعها من الكبائر

لورود الوعيد الشديد فيه قاله فى الفتح (قلت) انظر كيف يمكن ان يكون
قطعها كبيرة وتكون الصلة مندوبة فاذا كان القطع كبيرة كانت الصلة واجبة
لان الكبيرة لاتترتب الا على ترك الواجب اه واختلف فى تأويل قوله
تعالى (ان توليتم) المذكور فى الحديث فالاكثر على أنه من الولاية
والمعنى إن توليتم الحكم وقيل بمعنى الاعراض والمعنى لعلكم ان أعرضتم
عن قبول الحق ان يقع منكم ماذكر والاول أشهر ويشهد له ما أخرجه
الطبرانى فى تهذيبه من حديث عبد الله بن مغفل قال سمعت النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم قال (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الارض) قال
هم هذا الحى من قريش أخذ الله عليهم ان ولوا الناس أن لا يفسدوا فى
الارض ولا يقطعوا أرحامهم اه وقد ورد فى الترغيب فى صلة الرحم أحاديث
كثيرة جدا أردت ان اذكر منها أحاديث فيها نفع للواصل منها ما أخرجه البخارى
عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه أنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يقول من سره أن يبسط له فى رزقه وأن ينسأله فى أثره فليصل رحمه وأخرجه
عن أنس بلفظ من أحب الخ وللترمذى وحسنه عن أبى هريرة أن صلة
الرحم محبة فى الأهل مثراة فى المال منسأة فى الاثر وعند احمد بسند رجال
ثقات عن عائشة مرفوعا صلة الرحم وحسن الجوار وحسن الخلق يعمران
الديار ويزيدان فى الأعمار وأخرج عبد الله بن احمد فى زوائد المسند
والبزار وصححه الحاكم من حديث على نحو حديثى البخارى لكن قال ويدفع
عنه ميتة السوء ولابى يعلى من حديث انس رفعه أن الصدقة وصلة الرحم
يزيد الله بهما فى العمر ويدفع بهما ميتة السوء لكن سنده ضعيف وأخرج
البخارى فى الأدب المفرد من حديث ابن عمر بلفظ من اتقى ربه ووصل
رحمه نسىء له فى عمره وثرى ماله واحبه أهله الى غير هذا من الأحاديث

وقوله ينساله بالبناء للمجهول أي يؤخر وقوله في اثره أي في اجله وسمي الاجل اثرا لانه يتبع العمر قال كعب بن زهير .

والمرء ما عاش ممدود له أمل ٭ لاينقضي العمر حتى ينتهي الاثر

وأصله من اثر مشيه في الارض فان من مات لا تبقي له حركة فلا يبقي لقدمه اثر في الارض قال ابن التين ظاهر الحديث يعارض قوله تعالى (فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) والجمع بينهما من وجهين (احدهما) ان هذه الزيادة كناية عن البركة في العمر بسبب التوفيق الى الطاعة وعمارة وقته بما ينفعه في الآخرة وصيانته عن تضييعه في غيره ذلك ومثل هذا ماجاء أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تقاصرت اعمار امته بالنسبة لاعمار من مضى من الامم فاعطاه الله ليلة القدر وحاصله ان صلة الرحم تكون سببا للتوفيق وللطاعة والصيانة عن المعصية فيبقى بعده الذكر الجميل فكانه لم يمت ومن جملة ما يحصل له من التوفيق العلم الذى ينتفع به بعده والصدقة الجارية عليه والخلف الصالح (ثانيهما) ان الزيادة على حقيقتها وذلك بالنسبة الى علم الملك الموكل بالعمر واما الاول الذى دلت عليه الآية فبالنسبة الى علم الله تعالى كان يقال للملك ان عمر فلان مائة مثلا ان وصل رحمه وستون ان قطعها وقد سبق في علم الله انه يصل أو يقطع فالذي في علم الله لا يتقدم ولا يتأخر والذى في علم الملك هو الذى يمكن فيه الزيادة والنقص واليه الاشارة بقوله تعالى (يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) فالمحو والاثبات بالنسبة لما في علم الملك وما في ام الكتاب هو الذى في علم الله تعالى فلا محو فيه البتة ويقال له القضاء المبرم ويقال للاول القضاء المعلق (والوجه الاول) اليق بلفظ حديث البخاري فان الاثر مايتبع الشيء فاذا اخر حسن ان يحمل على الذكر

الحسن بعد فقد المذكور وقال الطيبي الوجه الاول أظهر واليه يشير كلام صاحب الفائق قال ويجوز ان يكون المعنى ان الله يبقى أثر واصل الرحم فى الدنيا طويلا فلا يضمحل سريعا كما يضمحل اثر قاطع الرحم ولما أنشد أبو تمام قوله فى بعض المراثى

توفيت الآمال بعد محمد ٭ واصبح فى شغل عن السفر السفر

قال له أبو دلف لم يمت من قيل فيه هذا الشعر ومن هذه المادة قول الخليل عليه السلام (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) وقد ورد فى تفسيره وجه ثالث فأخرج الطبراني فى الصغير بسند ضعيف عن أبى الدرداء قال ذكر عند رسول الله صلي تعالي عليه وسلم من وصل رحمه انسى له فى عمره فقال ليس زيادة فى عمره قال الله تعالى (فاذا جاء أجلهم) الآية ولكن الرجل تكون له الذرية الصالحة يدعون له من بعده وله فى الكبير من حديث أبى مشجعة الجهنى رفعه ان الله لا يؤخر نفسا اذا جاء اجلها وانما زيادة العمر ذرية صالحة وجزم ابن فورك بان المراد بزيادة العمر نفي الآفات عن صاحب البر فى فهمه وعقله وقال غيره فى أعم من ذلك وفى وجود البركة فى رزقه وعلمه ونحو ذلك اه (وأما الملل) فقد جاء منسوبا اليه تعالى فيما أخرجه الشيخان عن عائشة ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم دخل عليها وعندها امرأة فقال من هذه قالت فلانة تذكر من صلاتها قال مه عليكم بما تطيقون فوالله لا يمل الله حتى تملوا وكان أحب الدين اليه ماداوم عليه صاحبه وفي رواية ان احب الاعمال الى الله ما دووم عليه وان قل اه الملال استثقال الشيء ونفور النفس عنه بعد محبته وهو محال على الله تعالى باتفاق لانه يقتضى تغير اوصافه تعالى وحلول الحوادث في حقه قال الاسماعيلي وجماعة من المحققين انما اطلق هذا على جهة المقابلة

اللفظية مجازا كما قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وانظاره قال القرطبي
وجه مجازه انه تعالى لما كان يقطع ثوابه عمن يقطع العمل ملالا عبر عن
ذلك بالملال من باب تسمية الشيء باسم سببه وقال الهروى معناه لا يقطع
عنكم فضله حتى تملوا سؤاله فتزهدوا فى الرغبة اليه وقال غيره معناه لا يتناهى
حقه فى الطاعة عليكم حتى يتناهى جهدكم وهذا كله بناء على ان حتى على بابها
فى انتهاء الغاية وما يترتب عليها من المفهوم وجنح بعضهم الى تأويلها فقيل
معناه لا يمل الله اذا مللتم وهو مستعمل فى كلام العرب يقولون لا افعل
كذا حتى يبيض الفار أو يشيب الغراب ومنه قولهم فى البليغ لا ينقطع
حتى تنقطع خصومه لانه لو انقطع حين ينقطعون لم تكن له عليهم مزية
وكقول الشاعر

صليت منى هذيل بخرق ٭ لا يمل الشر حتى يملوا

المعنى لا يمل وان ملوا والا لم يكن له فضل عليهم وهذا المثال أشبه من
الذى قبله لان شيب الغراب ليس ممكنا عادة بخلاف الملل من العابد
وقال قوم من مل من شيء تركه فالمعنى لا يترك الثواب مالم يتركوا العمل
وقال المازرى قيل ان حتى هنا بمعنى الواو فيكون التقدير لا يمل وتملون
فنفى عنه الملل وأثبته لهم قال وقيل حتى بمعنى حين والاول اليق واجرى
على القواعد وانه من باب المقابلة اللفظية ويؤيده ما وقع فى بعض طرق
حديث عائشة بلفظ اكلفوا من العمل ما تطيقون فان الله لا يمل من الثواب
حتى تملوا من العمل لكن فى سنده موسى بن عبيدة وهو ضعيف وقال
ابن حبان فى صحيحه هذا من الفاظ التعارف التى لا يتهيا للمخاطب ان
يعرف القصد مما يخاطب به الا بها وهذا رأيه فى جميع المتشابه اه قال
النووى عند احب الدين ماداوم عليه صاحبه بدوام القليل تستمر الطاعة

بالذكر والمراقبة والاخلاص والاقبال على الله تعالى بخلاف الكثير الشاق حتى ينموا القليل الدائم بحيث يزيد على الكثير المنقطع اضعافا كثيرة وقال ابن الجوزى انما أحب الدائم لمعنيين (احدهما) ان التارك للعمل بعد الدخول فيه كالمعرض بعد الوصل فهو متعرض للذم ولهذا ورد الوعيد فى حق من حفظ آية ثم نسيها وان كان قبل حفظها لا يتعين عليه (ثانيهما) ان مداوم الخير ملازم للخدمة وليس من لازم الباب فى كل يوم وقتا ما كمن لازم يوما كاملا ثم انقطع وقد مر لك ان احب الاعمال الى الله ما دووم عليه وإن قل اه (وأما الاذاية) فقد جاءت نسبتها الى الله تعالى فى قوله تعالى ان الذين (يؤذون الله ورسوله) وفى احاديث منها ما أخرجه البخارى عن ابى موسى الاشعرى قال قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ماأحدا صبر على اذى سمعه من الله تعالى يدعون له الولد ثم يعافيهم ويرزقهم وأخرج ايضا عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال الله عز وجل يؤذينى ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر بيدى الامر اقلب الليل والنهار وأخرج هو ايضا ومسلم عنه قال الله يسب بنو آدم الدهر وانا الدهر بيدى الليل والنهار واخرج البخارى عنه لا تسموا العنب الكرم ولا تقولوا خيبة الدهر فان الله هو الدهر واخرجه مسلم بلفظ يؤذينى ابن آدم يقول ياخيبة الدهر وأخرجه مسلم بلفظ لا يسب احدكم الدهر فان الله هو الدهر ولا يقولن احدكم للعنب الكرم انما الكرم قلب المؤمن واخرجه احمد بلفظ لا يقل ابن آدم ياخيبة الدهر انى انا الدهر ارسل الليل والنهار فاذا شئت قبضتهما وأخرجه مالك فى الموطأ لكن فى رواية يحيى بن يحيى فان الدهر هو الله وقد قال ابن عبد البر انه خالف فيها جميع رواة الحديث عن مالك

فان الجميع فالوا فان الله هو الدهر وأخرجه احمد من وجه آخر بلفظ لاتسبوا الدهر فان الله قال انا الدهر الايام والليالي لى اجددها وأبليها وءاتى بملوك بعدملوك وسنده صحيح اه والكلام هنا على أمرين (أحدهما) نسبة الايذاء لله تعالى (والثاني) النهي عن سب الدهر اما الايذاء فقد قال القرطبي يؤذيني ابن آدم معناه يخاطبني من القول بما يتأذى من يجوز فى حقه التأذي منه والله منزه عن ان يصل اليه الاذى وانما هذا من التوسع فى الكلام والمعنى ان من وقع ذلك منه وقع فى سخط الله وفى روح المعانى عند آية يوذون الله ورسوله المتقدمة اريد بالايذاء اما ارتكاب مالا يرضيانه من الكفر وكبائر المعاصى مجازا لانه سبب أولازم له وان كان ذلك بالنظر اليه تعالى بالنسبة الى غيره فانه كاف فى العلاقة وقيل فى ايذائه تعالى هو قول اليهود والنصارى والمشركين (يدالله مغلولة والمسيح ابن الله والملائكة بنات الله تعالى والاصنام شركاؤه) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقيل قول الذين يلحدون فى آياته وقيل تصوير التصاوير وقال فى الفتح المراد يؤذيني ابن آدم أذى رسله وصالحى عباده لاستحالة تعلق أذى المخلوقين به لكونه صفة نقص وهو منزه عن كل نقص ولا يؤخر النقمة قهرا بل تفضلا وتكذيب الرسل فى نفي الصاحبة والولد عن الله أذى لهم فاضيف الاذى لله تعالى للمبالغة فى الانكار عليهم والاستعظام لمقالتهم ومنه قوله تعالى (الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة) معناه يؤذون أولياء الله وأولياء رسوله فاقيم المضاف مقام المضاف اليه اه (قلت) وهذا شائع مستعمل فى كلام العرب قال الله تعالى (واسأل القرية) أي أهلها وقال صلى الله تعالى عليه وسلم احد جبل يحبنا ونحبه على احد التأويلات فيه وقال الشاعر

ابنت ان النار بعدك أوقدت ٭ واستب بعدك ياكليب المجلس

أى اهله وفى الحديث ماأحدا صبر واصبرا فعل تفضيل من الصبر والصبر حبس النفس عن المجازاة على الاذى قولا أو فعلا وقد يطلق على الحلم والصبور من اسمائه تعالى ومعناه الذى لا يعاجل العصاة بالعقوبة وهو قريب من معنى الحليم والحليم ابلغ فى السلامة من العقوبة وفى قوله ماأحدا صبر اشارة الى القدرة على الاحسان اليهم مع اساءتهم بخلاف طبع البشر فانه لايقدر على الاحسان الى المسيء الا من جهة تكلفه ذلك شرعا وسبب ذلك ان خوف الفوت يحمله على المسارعة الى المكافأة بالعقوبة والله سبحانه وتعالى قادر على ذلك حالا ومآلا لايعجزه شيء ولايفوته وقد قال بعض أهل العلم الصبر على الاذى جهاد النفس وقد جبل الله الانفس على التألم بما يفعل بها ويقال فيها ولهذا شق على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نسبتهم له الى الجور فى القسمة لكنه حلم عن القائل فصبر لما علم من جزيل ثواب الصابرين وان الله تعالى يأجره بغير حساب والصابر أعظم اجراً من المنفق لان حسنته مضاعفة الى سبعمائة والحسنة فى الاصل بعشر امثالها الا من شاء الله ان يزيده (قلت) وهذه المضاعفة واردة فى المنفق ايضا لقوله تعالى (مثل الذين ينفقون اموالهم) الخ وفى حديث ابن مسعود الصبر نصف الايمان وفى فضل الصبر على الاذى ما أخرجه ابن ماجه بسند حسن عن ابن عمر رفعه المؤمن الذى يخالط الناس ويصبر على اذاهم خير من الذى لايخالط الناس ولا يصبر على أذاهم وأخرجه الترمذى من حديث صحابى لم يسم وذلك غير مضر لان الصحابة كلهم عدول فجهل واحد منهم غير مضر (الامر الثانى النهى عن سب الدهر ومعنى قوله انا الدهر) فمعنى النهى عن سبه هو ان من اعتقد انه الفاعل

للمكروه فسبه اخطا فان الله هو الفاعل فاذاسببتم من انزل ذلك بكم رجع السب الى الله وقوله أنا الدهر قال الخطابى معناه أنا صاحب الدهر ومدبر الامور التي ينسبونها اليه فمن سبه من أجل انه فاعل هذه الامور عاد سبه الى ربه الذى هو فاعلها وانما الدهر زمان جعل ظرفا لمواقع الامور وكانت عادتهم اذا أصابهم مكروه اضافوه الى الدهر فقالوا بؤساً للدهر وتباً للدهر وقال النووى قوله أنا الدهر بالرفع فى ضبط الاكثرين والمحققين ويقال بالنصب على الظرف أى انا باق ابدا والموافق لقوله ان الله هو الدهر الرفع وهو مجاز وذلك ان العرب كانوا يسبون الدهر عند الحوادث فقال لا تسبوه فان فاعلها هو الله فكأنه قال لا تسبوا الفاعل فانكم اذا سببتموه سببتموني أو الدهر هنا بمعنى الداهر فقد حكى الراغب ان الدهر فى قوله ان الله هو الدهر غير الدهر فى قوله يسب الدهر قال والدهر الاول الزمان والثانى المدبر المصرف لما يحدث ثم استضعف هذا القول لعدم الدليل عليه ثم قال لو كان كذلك لعد الدهر من اسماء الله تعالى وكذلك قال محمد بن داود محتجا لما ذهب اليه من انه بفتح الراء فكان يقول لو كان بضمها لكان الدهر من اسماء الله تعالى وتعقب بان ذلك ليس بلازم ولاسيما مع روايته فان الله هو الدهر قال ابن الجوزى يصوب ضم الراء من أوجه (أحدها) أن المضبوط عند المحدثين الضم (ثانيها) لو كان بالنصب يصير التقدير فانا الدهر أقلبه فلا تكون علة النهي عن سبه مذكورة لانه تعالى يقلب الخير والشر فلا يستلزم ذلك منع الذم (ثالثها) الرواية التى فيها فان الله هو الدهر اه قال فى الفتح وهذه الاخيرة لا تعين الرفع لان للمخالف أن يقول التقدير فان الله هو الدهر يقلب فترجع للرواية الاخرى وكذلك ترك ذكر علة النهى لا يعين الرفع لانها تعرف

من السياق أى لاذنب له فلا تسبوه اه ومحصل ما قيل فى تأويله ثلاثة أوجه (أحدها) ان المراد بقوله إن الله هو الدهر أى المدبر للامور (ثانيها) أنه على حذف مضاف أى صاحب الدهر (ثالثها) التقدير مقلب الدهر ولذلك عقبه بقوله (بيدى الليل والنهار) ووقع فى رواية زيد بن أسلم عن ابى صالح عن ابى هريرة بلفظ بيدى الليل والنهار أجدده وابليه وأذهب بالملوك أخرجه أحمد وقد قال المحققون من نسب شيئا من الافعال الى الدهر حقيقة كفر ومن جرى هذا اللفظ على لسانه غير معتقد لذلك فليس بكافر لكنه يكره له ذلك لشبهه بأهل الكفر فى الاطلاق وهو نحو التفصيل المذكور فى قولهم مطرنا بنوء كذا وقال عياض زعم بعض من لاتحقيق عنده أن الدهر من اسماء الله وهو غلط فان الدهر مدة زمان الدنيا وعرفه بعضهم بأنه أمد مفعولات الله فى الدنيا وفعله لما قبل الموت وقد تمسك الجهلة من الدهرية والمعطلة بظاهر هذا الحديث واحتجوا به على من لارسوخ له فى العلم لان الدهر عندهم حركات الفلك وأمد العالم ولاشىء عندهم ولا صانع سواه وكفى فى الرد عليهم قوله فى بقية الحديث أنا الدهر أقلب ليله ونهاره فكيف يقلب الشىء نفسه تعالى الله عن قولهم علواً كبيرا وقال ابن أبى جمرة لايخفى أن من سب الصنعة فقد سب صانعها فمن سب الليل والنهار اقدم على امر عظيم بغير معنى ومن سب ما يجرى فيهما من الحوادث وذلك هو أغلب مايقع من الناس وهو الذى يعطيه سياق الحديث حيث نفى عنهما التأثير فكانه قال لاذنب لهما فى ذلك وأما الحوادث فمنها ما يجرى بوساطة العاقل المكلف فهذا يضاف شرعا ولغة الى الذى جرى على يديه يضاف الى الله تعالى لكونه بتقديره فافعال العباد من اكسابهم ولهذا ترتبت عليها الاحكام وهي فى الابتداء خلق الله ومنها

ما يجري بغير وساطة فهو منسوب الى قدرة القادر وليس لليل والنهار فعل ولا تأثير لالغة ولاعقلا ولاشرعا وهو المعنى فى هذا الحديث ويلتحق بذلك ما يجرى من الحيوان غير العاقل ثم أشار بان النهي عن سب الدهر تنبيه بالأعلى على الأدنى وان فيه اشارة الى ترك سب كل شيء مطلقا الا ما أذن الشرع فيه لان العلة واحدة واستنبط منه منع الحيلة فى البيوع كالعينة لانه نهى عن سب الدهر لما يؤل اليه من حيث المعنى وجعله سبا لخالقه اه وقوله فى الحديث ولا تقولوا خيبة الدهر وفى رواية ياخيبة الدهر وفى رواية واخيبة الدهر والخيبة بفتح الخاء الحرمان وهى بالنصب على الندبة كانه فقد الدهر لما يصدر عنه مما يكرهه فندبه متفجعا عليه أو متوجعا منه وقال الداودى هو دعاء على الدهر بالخيبة وهو كقولهم قحط الله نوءها يدعون على الارض بالقحط وهى كلمة هذا أصلها ثم صارت تقال لكل مذموم اه ومر فى الحديث لاتسموا العنب الكرم وانما الكرم قلب المؤمن وفى رواية لمسلم وانما الكرم الرجل المسلم وأخرج الطبرانى والبزار من حديث سمرة رفعه ان اسم الرجل المؤمن فى الكتب الكرم من أجل ما أكرمه الله على الخليقة وانكم تدعون الحائط من العنب الكرم قال الخطابى ما ملخصه (المراد بالنهى تأكيد تحريم الخمر بمحو اسمها ولان فى تبقية هذا الاسم لها تقريرا لما كانوا يتوهمونه من تكرم شاربها فنهى عن تسميتها كرما وقال انما الكرم قلب المؤمن لما فيه من نور الايمان وهدى الاسلام) وحكى ابن بطال عن ابن الانبارى انهم سموا العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء وتأمر بمكارم الاخلاق حتى قال شاعرهم   الخمر مشتقة المعنى من الكرم   وقال آخر

شققت من الصبى واشتق منى ٥ كما اشتقت من الكرم الكروم

فلذلك نهى عن تسمية العنب بالكرم حتى لا يسموا أصل الخمر باسم مأخوذ من الكرم وجعل قلب المؤمن التي يتقى شربها ويرى الكرم فى تركها أحق بهذا الاسم وأما قول الازهرى سمى العنب كرما لانه ذلل لقاطفه وليس فيه سلاء يعقر جانيه ويحمل الاصل منه مثل ما تحمل النخلة فأكثر وكل شيء كثر فقد كرم فهو صحيح أيضا من حيث الاشتقاق لكن المعنى الاول أنسب للنهى وقال النووى النهى فى هذا الحديث عن تسمية العنب كرما وعن تسمية شجرها أيضا للكراهة وحكى القرطبي عن المازرى أن السبب فى النهي أنه لما حرمت عليهم الخمر وكانت طباعهم تحثهم على الكرم كره صلى الله تعالي عليه وسلم ان يسمى هذا المحرم باسم تهيج طباعهم اليه عند ذكره فيكون ذلك كالمحرك لهم وتعقبه بان محل النهى انما هو تسمية العنب كرما وليست العنب محرمة والخمر لا تسمى عنبة بل العنب قد يسمي خمرا باسم ما يؤل اليه قال فى الفتح والذى قاله المازرى موجه لانه يحمل على ارادة حسم المادة بترك تسمية اصل الخمر بهذا الاسم الحسن ولذلك ورد النهي تارة عن العنب وتارة عن شجرة العنب فيكون التنفير بطريق الفحوى لانه اذا نهى عن تسمية ما هو حلال فى الحال بالاسم الحسن لما يحصل منه بالقوة مما ينهي عنه فلان ينهي عن تسمية ما ينهى عنه بالاسم الحسن أولى وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جمرة ما ملخصه لما كان اشتقاق الكرم من الكرم والارض الكريمة هي أحسن الارض فلا يليق ان يعبر بهذه الصفة الا عن قلب المؤمن الذى هو خير الاشياء لان المؤمن خير الحيوان وخير ما فيه قلبه لانه اذا صلح صلح الجسد كله وهو أصل لنبات شجر الايمان قال ويؤخذ منه ان كل خير باللفظ أو المعنى أو بهما أو مشتقا منه أو مسمى به انما مضاف بالحقيقة الشرعية لان الايمان واهله

وان أضيفا إلى ما عدا ذلك فهو بطريق المجاز وفى تشبيه الكرم بقلب المؤمن معنى لطيف لان أوصاف الشيطان تجرى مع الكرم كما يجرى الشيطان فى بنى آدم مجرى الدم فاذا غفل المؤمن عن شيطانه أوقعه فى المخالفة كما ان من غفل عن عصير كرمه تخمر فتنجس ويقوى الشبه ايضا ان الخمر يعود خلا من ساعته بنفسه أو بالتخليل فيعود طاهرا وكذا المؤمن يعود من ساعته بالتوبة النصوح طاهرا من خبث الذنوب المتقدمة التي كان متنجسا باتصافه بها اما بباعث من غيره من موعظة ونحوها وهو كالتخلل أو بباعث من نفسه وهو كالتخلل فينبغي للعاقل ان يتعرض لعاجلة قلبه لئلا يهلك وهو على الصفة المذمومة اه وقوله انما الكرم قلب المؤمن الحصر فيه ليس على ظاهره فمعناه ان الاحق باسم الكرم قلب المؤمن ولم يرد ان غيره لايسمي كرما كما فى حديث لاملك الاالله وقد قال تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية ، وقال الملك ائتونى به)فان المراد بالحديث أن الملك الحقيقى لله وإن سمى غيره ملكا اه

(البحث العاشر فى الاستواء)

وهو بحث جليل بل هو ربع عزة هذه الابحاث وقد جاء استوى على العرش فى القرآن فى ستة مواضع يأتى بيانها انشاء الله تعالى وقال البخارى باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم وقال مجاهد استوى علا على العرش وذكر حديث عمران بن حصين السابق فى البحث الخامس فى الكلام على الشيء أنه قال انى عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذ جاءه قوم من بنى تميم فقال اقبلوا البشرى يابنى تميم فقالوا بشرتنا فأعطنا فدخل ناس من أهل اليمن فقال اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم قالوا قبلنا جئناك لنتفقه فى الدين ولنسألك عن أول هذا

الامر ما كان قال كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والارض وكتب فى الذكر كل شيء ثم اتاه رجل فقال ياعمران ادرك ناقتك فقد ذهبت فانطلقت أطلبها فاذا السراب ينقطع دونها وأيم الله لوددت انها قد ذهبت ولم أقم اه ثم ذكر احاديث عديدة فيها ذكر العرش منها حديث أبى هريرة السابق فى البحث الاول ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه ان رحمتى سبقت غضبى اه ثم ختمها بحديث أبى سعيد الخدرى قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يصعقون يوم القيامة فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش اه (وها أنا أبتدىء الكلام على العرش فى تقرير مخلوقيته) كما هو المراد عند البخارى ثم أتكلم علي الاستواء فأقول قال فى الفتح ذكر البخاري قطعتين من آيتين يعني وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم السابقتين وتلطف فى ذكر الثانية عقب الاولى لرد من توهم من قوله فى الحديث كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا من زعم من الفلاسفة ان العرش هو الخالق الصانع وربما تمسك بعضهم وهو ابو اسحاق المروى بما أخرجه من طريق سفيان الثورى حدثنا أبو هشام هو الرمانى بالراء والتشديد عن مجاهد عن ابن عباس قال ان الله كان على عرشه قبل ان يخلق شيئا فاول ما خلق الله القلم وهذه الاولية محمولة علي خلق السموات والارض ومافيهما بدليل ماأخرجه عبد الرازق فى تفسيره عن قتادة فى قوله تعالى (وكان عرشه على الماء) قال هذا بدء خلقه قبل أن يخلق السماء وعرشه من ياقوتة حمراء ويأتى ان شاء الله تعالى قريبا استيفاء الكلام علي أول المخلوقات قال فاردف المصنف بقوله رب العرش العظيم اشارة إلى ان

العرش مربوب وكل مربوب مخلوق وقال البيهقي فى الاسماء والصفات اتفقت أقاويل أهل التفسير على ان العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله وامر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق فى الارض بيتاً وامر بنى آدم بالطواف به واستقباله فى الصلاة وكون سرير الملك يسمى عرشا مشهور عند العرب فى الجاهلية والاسلام قال تعالى (ورفع أبويه على العرش) وقال تعالى (ايكم يأتيني بعرشها) وعظمة العرش المشار اليها فى الآية مذكورة فى حديث أبى ذر الطويل الذى صححه ابن حبان (ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ياأبا ذر ما السموات السبع مع الكرسى إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل الفلاة على الحلقة) وله شاهد عن مجاهد أخرجه سعيد بن منصور فى التفسير بسند صحيح عنه وليس المراد بالماء الذي عليه العرش البحر بل هو ماء تحت العرش كما شاء الله تعالى وقد مر فى البحث الثامن حديث العباس بن عبد المطلب فى عظمه ويحتمل ان يراد به البحر بمعنى ان ارجل حملته فى البحر كما ورد في بعض الآثار مما أخرجه الطبرى والبيهقي من طريق السدى عن ابي مالك في قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والارض) قال ان الصخرة التى الارض السابعة عليها وهى منتهى الخلق على أرجائها اربعة من الملائكة لكل أحد منهم أربعة أوجه وجه انسان وأسد وثور ونسر فهم قيام عليها قد احاطوا بالارضين والسموات رؤسهم تحت الكرسي والكرسى تحت العرش اهـ وماذكره البخارى من الآيات والاحاديث كاف في اثبات مخلوقية العرش لمن لم يكتف بان لاقديم سوي الله تعالى وقد قال في فتح البارى عند حديث عمران بن حصين كان الله ولم يكن شىء غيره فى الحديث دلالة على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لان كل ذلك غير الله

تعالى وقد مر الكلام مستوفى على حديث عمران بن حصين فى البحث الخامس عند ذكره هناك ومر الكلام مستوفى ايضا على حديث ابى هريرة ان الله لما قضى الخلق الخ في البحث الاول عند ذكره هناك ومما هو صريح في مخلوقية العرش ما اخرجه الطيالسى وأحمد والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقى فى الاسماء والصفات عن أبى رزين العقيلى قال قلت يارسول الله أين كان الله قبل ان يخلق السموات والارض قال كان فى عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء اه فانظر ما أصرح هذا الحديث في مخلوقية العرش وقد مر الكلام عليه فى البحث الثامن عند ذكر الاين وقد قال فى فتح الباري في حديث أبى ذر فى ذهاب الشمس حتي تسجد تحت العرش المراد منه هنا اثبات ان العرش مخلوق لانه ثبت ان له فوقا وتحتا وهما من صفات الخلق وفى تعاليق للعالم الكوثرى مانصه قال الجلال الدوانى فى شرح العضدية قد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بالقدم النوعى فى العرش وقال الشيخ محمد عبد فيما علقه عليه وذلك ان ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والاحاديث القائلين بان استوى على العرش جلوسا فلما أورد عليه أنه يلزم ان يكون العرش ازليا لما ان الله أزلى وأزلية العرش خلاف مذهبه قال انه قديم بالنوع أى ان الله لايزال يعدم عرشا ويحدث آخر من الازل الي الابد حتى يكون له استواء أزلى أبدى فلينظر اين يكون الله تعالى بين الاعدام والايجاد هل يزول عن الاستواء فسبحان الله ماأجهل الانسان وماأشنع مايرضى لنفسه ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق أم لا اه (قلت) ومما يحقق ما نسب اليه من انه قائل بحوادث لااول لها ما قاله في فتح البارى فانه قال

رواية ولم يكن شيء غيره أصرح فى الرد على من أثبت حوادث لا اول لها من الرواية التى تقدم انها مروية بالمعنى وهى رواية ولم يكن شيء قبله قال وهي أى حوادث لا أول لها من مستبشع المسائل المنسوبة لابن تيمية الخ ما هو مستوفى فى البحث الخامس عند الكلام على الشيء فراجعه اه واذا علمت أن العرش مخلوق فاعلم أنه ليس أول المخلوقات ايضا (فأول المخلوقات على الاطلاق النور المحمدى) لما أخرجه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبدالله الانصاري قال قال يارسول الله بأبى أنت وامى أخبرنى عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الاشياء قال ياجابر ان الله تعالى خلق قبل الاشياء نور نبيك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالى ولم يكن فى ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا انس ولا جن فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول القلم ومن الثانى اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء فخلق من الجزء الاول حملة العرش ومن الثانى الكرسى ومن الثالث باقى الملائكة ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء فخلق من الاول السموات ومن الثانى الارضين ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الرابع أربعة اجزاء فخلق من الاول نور ابصار المؤمنين ومن الثانى نور قلوبهم وهى المعرفة بالله ومن الثالث نور انسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله الحديث اه وفى احكام ابن القطان مما ذكره ابن مرزوق عن على بن الحسين عن أبيه عن جده أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال كنت نورا بين يدى ربى قبل خلق آدم بأربعة عشر الف عام وفى الخبر لما خلق الله آدم جعل ذلك النور

فى جبينه فيغلب علي سائر نوره ثم رفعه الله على سرير مملكته وحمله على أكتاف ملائكته وأمرهم فطافوا به فى السموات ليرى عجائب ملكوته واختلف فى أول المخلوقات بعد النور المحمدى هل الماء أو العرش أو القلم والاصح انه الماء فقد روى احمد والترمذى وصححه من حديث أبى رزين العقيلي مرفوعا ان الماء خلق قبل العرش وروى السدى فى تفسيره بأسانيد متعددة ان الله لم يخلق شيئا مما خلق قبل الماء وأما ما رواه أحمد والترمذى وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا ان اول ماخلق الله القلم ثم قال اكتب فجرى بماهو كائن الى يوم القيامة وما أخرجه البيهقي فى الاسماء والصفات عن ابن عباس قال أول ماخلق الله القلم فقال له اكتب فقال يارب وما اكتب قال اكتب القدر فجرى بما هو كائن من ذلك اليوم الى قيام الساعة فيجمع بينه وبين ما قبله بان أولية القلم بالنسبة الى ما عدى الماء والعرش أو بالنسبة الى مامنه صدر من الكتابة أى انه قيل له اكتب اول ماخلق وأما حديث اول ماخلق الله العقل فليس له طريق ثبت وعلى تقدير ثبوته فهذا التقدير الاخير هو تأويله وحكى أبو العلاء الهمداني ان للعلماء قولين ايهما خلق أولا العرش أو القلم قال والاكثر على سبق خلق العرش لما ثبت فى صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قدر الله مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء اه فهذا صريح في ان التقدير وقع بعد خلق العرش والتقدير وقع عند أول خلق القلم بحديث عبادة ابن الصامت المار أول ماخلق الله القلم الخ وحديث ابن عباس واختار ابن جرير ومن تبعه القول بأولية القلم واستدلوا بما مر عن ابن عباس وقد مر الجواب عنه وبما روى ابن ابى حازم عن ابن عباس قال خلق الله

اللوح المحفوظ مسيرة خمسمائة عام فقال للقلم قبل ان يخلق الخلق وهو على العرش اكتب فقال وما اكتب قال علمي فى خلقي الى يوم القيامة اه وهذا ليس فيه سبق خلق القلم على العرش بل فيه سبق العرش واخرج سعيد بن منصور عن مجاهد قال بدء الخلق العرش والماء والهواء وخلقت الارض من الماء اه وكما جمع بين أولية القلم والماء والعرش يجمع بين أولية النور المحمدى والماء والعرش فيقال ان اولية الماء والعرش بالنسبة الى ما عدى النور المحمدى لما مر من التصريح فى حديثه من ان العرش خلق من احد أجزائه وقيل ان الاولية فى كل بالاضافة الى جنسه أى اول ما خلق الله من الانوار نورى وكذا فى باقيها واما ما فى المدارك ورواه كعب الاحبار من ان الله خلق ياقوتة خضراء فنظر اليها بالهيبة فصارت ماء ثم خلق ريحا فأقر الماء على متنه ثم وضع عرشه على الماء اه قال وفى وقوف العرش على الماء أعظم اعتبار لأهل الافكار اه فلا معارضة بينه وبين أولية خلق النور المحمدى لانه ليس فيه ذكر لكون الياقوتة أول ما خلق وعلى هذا يكون خلقها مبدء الخلق الماء والعرش وخلق نور نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم سابق عليها اه وجميع ما ذكر من الاحاديث فى أولية الخلق صريح فى ان العرش مخلوق وبالله تعالى التوفيق (فاذا علمت مخلوقية العرش فاعلم أن الاستواء الوارد فى القرآن فى ستة مواضع كما مر ويأتى بيانها ان شاء الله تعالى يأتى فى لغة العرب على وجوه عديدة) منها الاستتمام كما قال تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) أى استتم شبابه وقال تعالى (كزرع أخرج شطئه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه) اي استتم ذلك الزرع وقوى ومنها الاعتدال قال بعض بني تميم فاستوى ظالم العشيرة والمظلوم اى اعتدلا ومنها القصد الى الشيء

قال تعالى (ثم استوى الى السماء) أي قصد خلقها ومنها الاستيلاء على الشيء قال الشاعر

اذا ما غزى قوما أباح حريمهم - وأضحى على ما ملكوه قد استوى

ومنها الاستقرار كقوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك) أي استقررت وقوله تعالى (لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه) اى لتستقروا ومنها ما نقل عن ثعلب الاتصال والامتلاء والتماثل يقال استوى الوجه اى اتصل واستوى القمر امتلا واستوى فلان وفلان تماثلا ومنها الاقبال والصعود والعمد استوى الى السماء صعد أو عمد أو قصد أو اقبل عليها أو استولى وهذه المعانى يمكن رد بعضها الى بعض فاذا علمت ما فى الاستواء من المعانى لغة فاعلم ان ما ورد فى القرآن من قوله تعالى (استوى على العرش) فى جميع المواضع علماء أهل السنة فيه على ما مر فى المتشابه السلف يفوضون مع التنزيه له تعالى عما لا يليق به من صفات الحدوث وأول بعضهم ويأتى ذكره والخلف يؤولون وتأتى الاوجه التى أولوا بها (أما ما نقل عن السلف) ففى كتاب السنة لابى القاسم اللالكائى عن ام سلمة رضى الله تعالى عنها انها قالت الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والاقرار به ايمان والجحود به كفر وعن ربيعة بن ابي عبد الرحمن انه سئل كيف استوى على العرش فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول وعلى الله الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله ابن وهب قال كنا عند مالك فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى فأطرق مالك فاخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع ولا أراك الا صاحب بدعة أخرجوه اه ومن طريق يحيى بن يحيى عن

مالك نحو المنقول عن ام سلمة لكن قال فيه والاقرار به واجب والسؤال عنه بدعة اه وما روى عن مالك وام سلمة وربيعة الرأى معناه ان الاستواء معلوم من لغة العرب محامله التى تصح فى حق الله تعالى والمراد فى الآية منها مجهول لنا لا نعلمه ومعنى جهل الكيف هو ان كيفية فهم الآية بحملها على معين مجهولة هذا هو المراد من الكلام وليس المراد منه ما يظنه جهلة المجسمة من ان الاستواء معلومة حقيقته وكيفيته مجهولة فهذا هو عين الكيف الذى قال مالك أنه مرفوع عن الله تعالى لا يوصف به فكيفية الاستواء مختلفة فى الحوادث فى حال استوائهم على ما هم مستوون عليه مجهولة لمن لم يكن حاضرا للواحد منهم بعضهم متربع وبعضهم مضطجع وبعضهم مقع الى غير ذلك فلو كان المراد بجهل الكيف ما وصف مع الاستواء الحقيقى لم يكن الله تعالى ممتازا عن البشر فى جهل كيفية الاستواء بشىء تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ومعنى قول مالك ان السؤال عن هذا بدعة هو ان السؤال عن تعيين مالم يرد فيه نص من الشارع بتعيينه بدعة وصاحب البدعة رجل سوء تجب مجانبته واخراجه من مجالس العلم لئلا يدخل على المسلمين فتنة بسبب اظهار بدعته كما مر من فعل عمر بصبيغ (وسئل الامام الشافعى) رحمه الله تعالى عن ذلك ايضا فقال آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسى فى الادراك وأمسكت عن الخوض فيه كل الامساك (وسئل الامام احمد) رحمه الله تعالى عنه ايضا فقال الاستواء كما أخبر لا كما يخطر للبشر وقال ايضا كما روى الخلال فى السنة استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف وأخرج البيهقى بسند جيد عن الاوزاعى قال كنا والتابعون متوافرون نقول إن الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته وأخرج الثعلبى من

وجه آخر عن الاوزاعى أنه سئل عن قوله تعالى (ثم استوى على العرش) فقال هو كما وصف نفسه وأسند البيهقى من طريق أبى بكر الضبعى قال مذهب أهل السنة فى قوله (الرحمن على العرش استوى) قال: بلا كيف وقال الترمذى فى الجامع عقب حديث أبى هريرة فى النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه فى كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم فى هذا الحديث وما يشبهه من الصفات (وسئل جعفر الصادق) من زعم ان الله تعالى فى شىء أو من شىء أو على شىء فقد أشرك لو كان على شىء لكان محمولا ولو كان فى شىء لكان محصورا ولو كان من شىء لكان محدثا (وسئل ذو النون المصرى) عن ذلك فقال الرحمن لم يزل والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى الخ ما مر من كلامهم فى التفويض هذا ماقاله جل السلف من التفويض (وذهب المؤولون من الخلف فى تأويله الى تأويلات) (الاول) سئل جعفر بن نصير رحمه الله عن الاستواء فقال استوى علمه بكل شىء فليس شىء أقرب اليه من شىء فجعل الاستواء مرادا به استواء العلم بكل شىء (الثانى) الاستواء بمعنى الاستيلاء بالقهر والغلبة أو بمعنى استواء التدبير كما يستوى الملك من البشر على مملكته قال

قد استوى بشر على العراق ❊ من غير سيف ودم مهراق

أيصح ان يستوى بشر استواء قعود على جميع الكورة العراقية فلا يراد من قول الشاعر الا القهر والغلبة والتدبير وأين استواء بشر المخلوق من استواء البارى جل جلاله وانما خص العرش بالذكر فى معرض القهر والغلبة لانه هو اعظم مخلوقات الله تعالى كما مر لك ما فى الحديث من عظمه وإذا كان مقهورا مغلوبا لله تعالى كان غيره من المخلوقات التى هى دون عظمته أولى بذلك وهذا مثل قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض

ولا يؤده حفظهما)نخص السموات والارض بانه تعالى لا يثقله حفظهما لعظمتهما فغيرهما أولى وقيل ان الضمير فى ولا يؤده راجع الى الكرسى وهو أبلغ لانه اذا لم تثقل السموات والارض مع عظمها الكرسى الذى هو مخلوق فكيف بخالقه قال ابن بطال هذا التأويل للمعتزلة وهو فاسد لانه تعالى لم يزل قاهرا غالبا مستوليا وقوله (ثم استوى) يقتضى افتتاح هذا الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالبا فيه فاستولى عليه بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله تعالى ويجاب عما قال بوجوه (الأول) ما قاله فى فتح البارى فانه قال والانفصال عن ذلك بالتمسك بقوله تعالى (وكان الله عليما حكيما) فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك وكذلك هنا فمعناه لم يزل قاهرا غالبا اه (الثانى) هو ان هذا الاقتضاء كما قال مبنى على جعل ثم للترتيب المعنوي وقد جاءت فى كتاب الله تعالى للترتيب الاخبارى كما فى قوله تعالى فى حق المنافقين (ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا) فاستشكل الاتيان بثم هنا بأن المنافقين لم يحصل منهم ايمان أصلا فهم ثابتون على الكفر (واجيب) بان ثم للترتيب الاخبارى فكذلك هى فى قوله تعالى (ثم استوى على العرش) وبأنها قد جاءت فى كلام العرب لمطلق الجمع كالواو قال الشاعر

ان من ساد ثم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده

فالمعنى ان من ساد وساد أبوه الخ وما قيل من ان المعنى هو ان السيادة حصلت للاب من قبل الابن ثم للجد من قبل الأب فيكون الترتيب من هذه الحيثية يرده قوله فى الجد قبل ذلك ويرده ان السيادة اذا كانت حاصلة للأب والجد من قبل الابن كانت حاصلة لهما معا فى آن واحد من غير ترتيب لاتحاد السبب اه (الثالث) هو أنه تعالى من أسمائه القهار والقاهر

قال تعالى (وهو القاهر فوق عباده) وقال تعالى (الواحد القهار) والقهار
من اوزان المبالغة ولم يلزم من ذلك ان له تعالى مغالبا قد قهر فكذلك
استواؤه بالقهر والغلبة لايلزم منه ذلك اه وهذا التأويل وان كان للمعتزلة
هو أحسن التأويلات عندى ويجب المصير اليه ولا علينا اذا وافقت
المعتزلة الصواب فالمطلوب الحق مع أى احد كان (الثالث من التأويلات)
ماذكره العلامة الامير فى حاشية عبد السلام وهو قريب من الأول فانه
قال فى آخر حكم ابن عطاء الله يامن استوى برحمانيته على عرشه فصار العرش
غيبا فى رحمانيته كما صارت العوالم غيبا فى عرشه قال فكأنه يشير الي ان
معنى الآية الرحمن استوى برحمانيته على عرشه بمعنى ان العرش وان كان
أكبر المخلوقات وكلها مغيبة فيه هو صغير بالنسبة لرحمة الله تعالى ويغيبه
فيها كما تغيب العوالم فيه اشارة لقوله تعالى (ورحمتى وسعت كل شىء)
ويمكن ان هذا المعنى اللطيف هو المشار اليه بقوله صلي الله تعالى عليه وسلم
ان الله لما قضى الخلق كتب فى كتاب فهو عنده فوق العرش ان رحمتى
غلبت غضبى فيمكن ان لا يكون المراد حقيقة الكتاب ولو قيل القهار
على العرش استوى لذاب العرش ومافيه اه من عليش على الاضاءة
والحديث المذكور مر الكلام مستوفى عليه فى البحث الاول اه (الرابع)
منها ماذكره أبو طاهر القزوينى وهو من أحسن التأويلات فانه قال اعلم
ان الله تعالى قد خلقنا من الأرض فى الأرض وخلق فوقنا الهواء وخلق
من فوق الهواء السموات السبع طبقا فوق طبق وخلق فوق السموات
الكرسى وخلق فوق الكرسى العرش العظيم الذي هو أعظم المخلوقات
ولم يبلغنا فى كتاب ولاسنة ان الله خلق فوق العرش شيئا وما جاء من ذكر
السرادقات والشرفات والابوار على تقدير صحته هو من حملة العرش

وتوابعه فمعنى قوله جل جلاله على العرش استوى استتم خلقه بالعرش فلم يخلق خارج العرش شيئا وجميع ماخلق ويخلق دنيا واخرى لايخرج عن دائرة العرش لانه حاو لجميع الكائنات ومع ذلك فلا يزن فى مقدوراته ذرة فانى يكون مستقرا وأولى مايفسر القرآن بالقرآن قال تعالى (فلما بلغ أشده واستوى) أى استتم شبابه وقال تعالى (كزرع اخرج شطئه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه) أى استتم ذلك الزرع وقوى فعلى هذا التقرير يكون فاعل استوى ضميرا عائدا على المصدر المفهوم من لفظ خلق وعلي بمعنى الباء فى قوله على العرش فيكون المعنى استتم واستكمل الخلق بالعرش فلم يخلق شيئا فوق العرش وبرجوع الضمير لمصدر خلق يندفع كل إشكال ورجوع الضمير للمصدر المفهوم من الفعل السابق شائع فى كلام العرب وارد فى كتاب الله تعالى وفى اشعار العرب قال تعالى (على ان لاتعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى) هو أى العدل المفهوم من اعدلوا وقال الشاعر

وإذا سئلت الخير فاعلم بأنها „ حسنى بها تحظى من الرحمن

فقوله بانها أي المسألة المفهومة من سئلت السابق واتيان على بمعنى الباء وارد في كتاب الله قال تعالى (حقيق علي ان لا أقول على الله إلا الحق) فقوله علي هنا أى بي وقد قرىء فى بعض القراءات حقيق بى قال أبو طاهر ايضاح ذلك هو ان الله تعالى ماذكر الاستواء على العرش في جميع القرآن الا بعد ذكر خلق السموات والارض وذلك فى ستة مواضع (الاول) فى سورة الاعراف (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) (الثانى) فى سورة يونس (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر)

(الثالث) فى سورة طه (تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى الرحمن على العرش استوى) (الرابع) فى سورة الفرقان (الذى خلق السموات والارض ومابينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن) (الخامس) فى سورة السجدة (الله الذى خلق السموات والارض ومابينهما فى ستة ايام ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولى ولا شفيع) (السادس) فى سورة الحديد (هو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم مايلج فى الارض) والمعنى فى هذه الآيات كلها سائغ على ماذكر من كون الضمير في استوى راجع الى الخلق المفهوم من الفعل السابق وعلى بمعنى الباء الا ماجاء فى سورة طه من قوله (الرحمن على العرش استوى) وفى سورة الفرقان (ثم استوى على العرش الرحمن) والجواب عن ذلك هو أن الشبهة انما وقعت فيهما من جهة النظم والافالقصة فى جميع الآيات واحدة وللنظم طرق عجيبة فى القرآن فاما قوله فى طه (تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى الرحمن على العرش استوى) فالرحمن تفسير وايضاح لقوله ممن فهو خبر مبتدا محذوف أى هذا الخالق هو الرحمن ثم قال (على العرش) أى استتم خلقه بالعرش كما قررنا ووقع استوى في آخر الآية لأن مقاطع هذه السورة على الالف المقصورة وأما قوله فى سورة الفرقان (الذى خلق السموات والارض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن) فهو من باب السبك على حد الذى جاء زيد فالذى فى الآية مبتدا وخبره الرحمن وقوله خلق السموات والارض ومابينهما في ستة ايام صلة الذى وقوله ثم استوى على العرش اعتراض فى الكلام ومعناه ماقررناه أى استتم واستكمل خلقه بالعرش اه هذا التأويل الحسن وهو سائغ عربية ونحوية مخرج من كل شبهة واردة فى الآية وقد

نقلته من شرح الشيخ عليش على الاضاءة ببعض زيادات واستدلالات وتغيير يميز ذلك من وقف على المنقول منه اه وتأويل أبي طاهر هذا اشار اليه فى فتح البارى فقال وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشيء ومنه قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) فعلى هذا فمعنى استوى على العرش اتم الخلق وخص لفظ العرش لكونه أعظم الاشياء وعلى فى قوله على العرش بمعنى الى فالمراد علي هذا انتهى الى العرش أى فيما يتعلق بالعرش لانه خلق الخلق شيئا بعد شيء (قلت) ولا يرد على هذا ان العرش من أول المخلوقات لانه قال فيما يتعلق بالعرش لا نفس العرش والضمير على هذا التأويل فى استوى راجع إلى الخلق أيضا كما فى التأويل السابق فمعناه استوى أى كمل الخلق منتهياً الى العرش إذ لا شيء فوقه كما مر فالتأويلان سيان الا ان على فى الاول بمعنى الباء وفى الثانى بمعني الى وحروف الجر تعاقبها فى كلام العرب غير محصور اه (الخامس) منها ما رواه البخارى كما مر عن مجاهد انه قال استوى علا على العرش قال ابن بطال هو الصحيح والمذهب الحق وقول أهل السنة لان الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بالعلو قال سبحانه وتعالى عما يشركون وهو صفة من صفات الذات وأما من فسره بارتفع ففيه نظر لانه لم يصف به نفسه قال واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات او صفة فعل فمن قال معناه علا قال صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل وأن الله فعل فعلا سماه استواء علي عرشه لا ان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اه ولا يلزم من العلو على العرش المذكور فى هذا التأويل مذهب المجسمة الآتى الرد عليه فان العلو صادق بعلو الذات والصفات كما قال تعالى وهو العلى الكبير لان العلو حسى ومعنوى وقد قدمنا ان العلو فى حق الله تعالى لا يراد به الا علو

المنزلة لاستحالة الحسى فى حقه تعالى لأنه من صفات الاجسام وأورد علي هذا التأويل ما أورد على التأويل بالاستيلاء من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن فيلزم على هذا انه صار غالبا بعد ان لم يكن والجواب عنه هو مامر من الجواب عن الاول اه (السادس) نقل محي السنة البغوى فى تفسيره عن ابن عباس واكثر المفسرين أن معناه ارتفع وقال ابو عبيد والفراء وغيرهما بنحوه وقد قال ابن بطال فيما مر عنه قريبا ان تفسيره بارتفع فيه نظر لانه لم يصف به نفسه واعترض من قال به بان علا بمعنى ارتفع من غير فرق وقد ابطلتموه لما فى ظاهره من الانتقال من سفل الى علو وهو محال على الله تعالى فليكن علا كذلك ورد هذا الاعتراض بان الله تعالى وصف نفسه بالعلو كما مر ولم يصف نفسه بالارتفاع وفى لفظ الارتفاع ايهام لم يكن فى لفظ العلو فصح وصفه تعالى بالعلو دون الارتفاع اه يعنى أن وصفه تعالي نفسه بالعلو دون الارتفاع موجب للفرق بين اللفظين اه (السابع) ماذهب اليه القفال وغيره من أن المراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة واستقامة الملك ومنه استوت له المماليك يقال لمن اطاعه أهل البلاد لكنه أخرج ذلك على الوجه الذى الفه الناس من ملوكهم واستقر فى قلوبهم قيل ويدل على صحة ذلك قوله سبحانه فى سورة يونس (ثم استوى على العرش يدبر الامر) فان يدبر الامر جرى مجرى التفسير لقوله (استوي) علي العرش فذكروا ان القفال فسر العرش بالملك وقال ما قال واعترض بأن الله تعالى لم يزل مستقيم الملك مستويا عليه قبل خلق السموات والارض وهذا يقتضى أنه سبحانه لم يكن كذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (واجيب) بان الله تعالى كان قبل خلق السموات والارض مالكها لكن لايصح ان يقال شبع فلان الا بعد اكله الطعام فاذا فسر العرش بالملك

صح ان يقال انه تعالى انما استوى ملكه بعد خلق السموات والارض يعني أنه تعالى قبل خلق الاشياء كان مالكا لها بالاقتدار والتقدير وبعد ايجادها ظهر الملك عيانا اه (الثامن) هو مانقله البيهقي عن أبي الحسن الاشعري وقد مرت الاشارة اليه فانه قال ان الله تعالى فعل فعلا سماه استواء على عرشه لاأن ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به كما فعل فى غيره فعلا سماه رزقا ونعمة وغيرهما من افعاله سبحانه لان ثم للتراخي وهو انما يكون فى الافعال اه (التاسع) ان المراد بالاستواء الاستقرار وروى عن الكلبي ومقاتل وقيل انه مروى ايضا عن ابن عباس قال فى روح المعانى رواه البيهقى فى كتابه الاسماء والصفات بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها وعلى تقدير وجودها فليس المراد به الاستقرار الحسى بذاته العلية كما يقوله المجسمة تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا بل المراد به علي ثبوته أنه استقر حكمه اليه تعالى لا يحكم فيه غيره كما فى قوله تعالى (إلى ربك يومئذ المستقر) أى استقر الحكم والملك له تعالى كما يقال استقر الملك على الامر الفلانى واستقر الامر على رأى القاضي أى ثبت فيكون راجعا الي التأويل المار قريبا عن القفال أو يحمل الاستقرار على استكمال الامر وانتهائه فيكون راجعا إلى التأويل السابق من أن المعنى استتم الخلق منتهيا إلى العرش أو بالعرش فهذا هو الذى يليق أن يقصده ابن عباس ومن ذكر معه لامايتوهم من قول المجسمة إنه استقرار حقيقي بالذات تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا حاشى ابن عباس أن يصدر ذلك منه أو يصدر من عالم سنى اه (العاشر) ما قاله ابن الهمام في المسايرة وهو متوسط توسطا حسنا فانه قال ماحاصله وجوب الايمان بأن الله تعالى استوى على العرش مع نفى التشبيه وأما كون

المراد استولى فأمر جائز الارادة لاواجبا اذ لادليل عليه واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعني الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه عليه لغة فى قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وقوله قد استوى بشر على العراق . الخ فهذه التأويلات العشرة مذكورة عن أهل السنة ويمكن أن يوجد غيرها ولكن فيها كفاية لمن أراد التأويل على مذهب الخلف (وأما المجسمة لعنهم الله تعالى فقد قالوا إنه مستقر على عرشه بذاته العلية استواءا حقيقيا) ثم يقول بعضهم مع أنه حقيقي بالذات مخالف لاستوائنا ثم أن طائفة منهم كما نقل ابن الجوزى عنهم تقول انه تعالى على عرشه ماملأه وأنه يقعد نبيه معه على العرش وطائفة منهم تقول أنه قد ملأه والأشبه أنه مماس له والكرسى موضع قدميه هذا ماقالوا لعنهم الله تعالى ونقل ابن العربى عن بعضهم أنه تعالى أكبر منه بأربع أصابع إذ لايصح أن يكون أصغر منه لانه العظيم ولا مثله لانه ليس كمثله شىء فهو أكبر من العرش بأربع أصابع اه قال ابن بطال وقولهم فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام ويلزم منه الحلول والتناهى وهو محال فى حق الله تعالي ولا لائق بالمخلوقات لقوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك) وقوله (لتستووا علي ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه)اه فأقول إعلم أن من كان موحدا لله تعالى معتقدا قدمه وان لاقديم سواه معتقدا مخالفته للحوادث المشار اليها بقوله تعالى (ليس كمثله شىء) لا يمكن أن يصدر منه ان الله تعالى مستو على عرشه استواء حقيقيا كما يستوى أحدنا على كرسيه فى الجملة

وانما قلت فى الجملة لقول بعضهم كما مر أنه استواء حقيقى لكنه غير مشابه لاستوائنا فيجعلون المخالفة بيننا وبين البارى جل جلاله فى كيفية الاستواء الحقيقى وهذه المخالفة قد مر لك انها حاصلة فى استواء المخلوقين على ماهم مستوون عليه ومر لك ان الاستواء الحقيقى من صفات الاجرام كما صرحت بذلك الآيات المتقدمة واذا كان من صفات الاجرام كان منافيا للمخالفة الواجبة له تعالى إذ المخالفة نفي الجرمية والعرضية ولوازمهما والجرم عند أهل التوحيد هو ما عمر قدر ذاته من الفراغ مركبا كان أم لا والعرش جسم كبير متحيز حادث محمول كما صرح بذلك القرآن والاحاديث الصحاح فاذا كان الله جل جلاله جالسا على هذا العرش المتحيز كان تعالى جرما متحيزا بتحيز ماهو عليه يعمر الفراغ منه جميعه أو بعضه بقدر ماهو جالس عليه منه ضرورة أن ما كان على متحيز لابد أن يكون متحيزا وهذا هو عين المماثلة المستحيلة عليه تعالى التي قد قام الدليل العقلى والنقلى على استحالتها عليه تعالى وأيضا العرش المجلوس عليه إما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تعدد القديم وبطلت الربوبية لما هو مبسوط فى دليل وحدانيته تعالي وهذا هو الكفر بعينه (وان كان حادثا) كما هو الحق إذ لاقديم سوى الله تعالى وقد مر لك من الادلة على مخلوقية العرش مافيه كفاية ومر لك بطلان مانسب لابن تيمية من قوله بحوادث لاأول لها فى العرش وحوادث لاأول لها يكفى من بطلانها لفظها المتناقض إذ كيف تكون حوادث وتكون لاأول لها (قيل) للمفترى بجلوسه على عرشه اين كان الله تعالى جالسا قبل وجود العرش هل كان جالسا على شيء قبل وجود العرش ثم انتقل عنه بعد وجوده أو لم يكن جالسا على شيء فان قال بالاول حصل فى ثلاثة امور اثبات قديم مع الله تعالى الذى انتقلنا من ابطاله وبيان اثباته هو انه جعل الله تعالى ملازما

لشيء جالسا عليه والله تعالى قد قامت البراهين القطعية على ثبوت قدمه وما كان ملازما للقديم كان قديما وهذا هو الكفر بعينه (الثانى) اثبات صفة الاجرام من التحيز والانتقال من محل الى آخر لله تعالى فأوجب مماثلته تعالى للحوادث تعالى الله عما يقولون وهذا هو الكفر بعينه ايضا (الثالث) المخالفة لما مر من الاحاديث الصحاح فى أن أول ماخلق الله تعالى من الخلق النور المحمدي أو الماء أو القلم أو العرش فاخترع هذا القائل أن عند الله تعالى مخلوق قبل هذه الاشياء وهذا هو الافتراء المحض وإن كان قائلا بالثانى من كونه تعالي لم يكن على شيء قبل وجود العرش قيل له هو الآن على ما كان عليه لما هو بديهى من استحالة الانتقال عليه الذى هو من صفات الاجرام فبأى كتاب أو سنة أوعقل يثبت هذا الاستواء الطارىء المستحيل عليه وقولى وهو الآن علي ما كان عليه ذكر بعض العلماء أنه من حديث أوله كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان قال ابن تيمية هذا الحديث موضوع وتعقبه فى فتح الباري قائلا ان لفظ ولا شيء معه رواية البخارى كان الله ولم يكن شيء غيره بمعناها فليست موضوعة (قلت) وهي ايضا عين رواية مسلم كان الله ولم يكن معه شيء وكذا رواية نافع بن زيد الحميري كان الله لا شيء غيره بغير واو والجملة الاخيرة وهي وهو الآن علي ما عليه كان معناها قطعي الثبوت لانه اذا لم يكن على ما كان عليه أزلا كان انتقل من مكان إلى مكان ومن حال الى حال وهو وصف الاجرام المستحيل اتصافه به تعالى بالدلائل العقلية والنقلية فاذا سلمنا أن اللفظ موضوع فالمعنى ثابت شرعا وعقلا وهو المنشود وأظن أن ابن تيمية قصد بجعل هذا الحديث موضوعا تقوية مذهبه الذى هو حوادث لاأول لها لصراحة هذا الحديث فى الرد عليه ولم يحصل له غرضه لكون

الجملة الاولى منه ثابتة اللفظ والمعنى والأخيرة ثابتة المعنى وقال ابن الجوزى
فى دفع شبهة التشبيه قيل لابن الزاغونى هل تجددت له تعالى بعد خلق العرش
صفة لم تكن فقال لا إنما خلق العالم بصفة التسحت فصار العالم بالاضافة اليه
أسفل فاذا ثبتت لاحدى الذاتين صفة لتحت ثبتت للاخرى استحقاق صفة
الفوق وقد ثبت أن الاماكن ليست فى ذاته و لا ذاته فيها فثبت انفصاله عنها
ولابد من بدء يحصل به الفصل فلما قال استوى علمنا اختصاصه بتلك الجهة
ولابد أن يكون لذاته نهاية وغاية يعلمها اه قال ابن الجوزى هذا رجل لا يدري
مايقول لانه اذا قدر غاية وفصلا بين الخالق والمخلوق فقد حدده وأقر بانه
جسم وهو يقول فى كتابه انه ليس بجوهر لان الجوهر ماتحيز ثم يثبت
له مكانا يتحيز فيه فهذا كلام جهل من قائله وتشبيه محض فما عرف هذا
الشيخ مايجب للخالق تعالى وما يستحيل عليه فان وجوده تعالى
ليس كوجود الجواهر والاجسام التى لابد لها من حيز والتحت
والفوق انما يكونان فيما يقابل ويحاذى ومن ضرورة المحاذى أن يكون
أكبر من المحاذى أو أصغر أو مثله وهذا ومثله انما يكون فى الاجسام وكلما
يحاذى الاجسام يجوز أن يمسها وما جاز عليه مماسة الاجسام ومباينتها
فهو حادث إذ قد ثبت أن الدليل على حدوث الجواهر قبولها المماسة
والمباينة فان أجازوا هذا عليه قالوا بجواز حدوثه وان منعوا هذا عليه
لم يبق لنا طريق لاثبات حدوث الجواهر ومتى قدرنا مستغنيا عن المحل
والحيز ومحتاجا الى الحيز ثم قلنا اما أن يكونا متجاورين أو متباينين كان ذلك
محالا فان التجاور والتباين من لوازم التحيز فى المتحيزات وقد ثبت أن
الاجتماع والافتراق من لوازم التحيز والحق سبحانه وتعالى لا يوصف
بالتحيز لأنه لو كان متحيزا لم يخل اما أن يكون ساكنا فى حيزه أو متحركا

عنه ولا يجوز أن يوصف بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق ومن
جاور أو باين فقد تناهى ذاتا والتناهى اذا اختص بمقدار استدعى مخصصا
وقولهم خلق الاماكن لا فى ذاته فثبت انفصاله عنها قلنا ذاته المقدسة
لا تقبل أن يخلق فيها شيء ولا أن يحل فيها شيء وقد حملهم الحس على التشبيه
والتخليط حتى قال بعضهم انما ذكر الاستواء على العرش لانه أقرب
الموجودات اليه وهذا جهل أيضا لان قرب المسافة لا يتصور الا فى جسم
ويعز علينا كيف ينسب هذا القائل الى مذهبنا واحتجوا بأنه على العرش
بقوله تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب) الخ وقوله (وهو القاهر فوق عباده)
فجعلوا ذلك فوقية حسية ونسوا أن الفوقية الحسية انما تكون لجسم أو
جوهر وأن الفوقية قد تطلق لعلو المرتبة (قلت) قد استوفيت الكلام
على الصعود والعلو والفوقية فى البحث الثامن غاية الاستيفاء قال ابن
الجوزى وما أبقى هؤلاء فى التجسيم بقية والعجب منهم كيف يقولون
ما نحن مجسمة اهـ كلامه (قلت) سبحان الله فأى شيء أحوج هذا الجاهل ابن
الزاغونى الى أن يجعل الله جالسا على شيء بعد اعترافه أنه كان ولا شيء
معه ثم خلق الكائنات تحته فما حمله على هذا الافتقار الطارىء فلم يترك
الله تعالى على ما كان عليه قبل خلق الخلق مما لا يدركه هو ولا غيره وأعجب
من ذلك قوله ان الاماكن ليست فى ذاته ولا ذاته فيها فثبت انفصاله عنها
فلم يدر الجاهل أن الله تعالى لا يوصف بكونه داخل العالم ولا خارجه
(فقد سئل عن ذلك الامام أبو عبد الله سيدى محمد بن جلال وغيره من
علماء السنة فأجابوا عن ذلك كلهم بأنا نجزم بذلك ونعتقد أن الله تعالى
لا داخل العالم ولا خارجه والعجز عن الادراك ادراك لقيام الدلائل
الواضحة على ذلك عقلا ونقلا) أما الدليل العقلى فانه لو كان المولى

تبارك وتعالى فى العالم أو خارجه لكان فى مكان ولو كان فى مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير حادث والحدوث على الله تعالى محال وأيضا لو كان داخلا أو خارجا لكان فى جهة والجهة على الله تعالى محالة لانها تستلزم التحيز وكل متحيز جرم وكل جرم حادث لملازمة الاعراض كما هو معلوم من محله وأما النقل فالكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقوله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وقد علمت أن كونه فى العالم أو خارجه يوجب له التحيز والجهة والجرمية وذلك يوجب له المماثلة تعالى الله عن ذلك وقد قالوا أن هذه الآية رادة بأولها على المشبهة وبآخرها على المعطلة فلو كان فى العالم أو خارجا عنه لكان مماثلا وبيان الملازمة واضح (أما فى الاول) فلانه ان كان فيه صار من جنسه فيجب له ما وجب له (وأما فى الثانى) فلانه ان كان خارجا لزم إما اتصاله وإما انفصاله وانفصاله اما بمسافة متناهية أو غير متناهية وذلك كله يؤدى إلى افتقاره إلى مخصص وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام كان الله ولا شىء معه وهو الآن على ما كان عليه وقد مر لك ما قيل فيه وأما الاجماع فاجمع أهل الحق قاطبة على أن الله تعالى لا جهة له فلا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف ولم يقل بالجهة الا طوائف من المبتدعة الكرامية والحشوية والخوارج قال اليوسى القول بالجهة لم يذهب اليه أحد من أهل السنة وما ينسب من ذلك لبعض المحدثين لا أصل له قال فى شرح الكبرى وبالجملة قد قامت البراهين القاطعة على وجود الذات العلية موصوفة بصفات الكمال لا يحاط بها وعلى قيامه جل جلاله بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال واستحالة اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث والعجز عن ادراكه هو الادراك ولا يعرف الله الا الله قال اليوسى وقد يلقى الشيطان فى وهم الانسان

صورة يريد بها الله تعالى عن هذه الصورة أو يخيل له أنه فى مكان أوفى جهة أو على مسافة داخل العالم أو خارجه فليعلم العاقل أن كلما يلقى الشيطان فى وهمه انما هو فى العالم، والله تعالى ليس من العالم فى شيء. وليتفطن الى أن الشيطان الملقى لذلك لامعرفة له بحقيقة الله تعالى ولا اطلاع له عليها إذ معلوم أن الكنه محجوب واذا علمت أن الشيطان لم يطلع عليها علمت أنه لا يمكن أن يصورها وكيف يصور مالا يتصوره ولم يكن له سبيل اليه ثم قال فانك ان تعاصيت الشيطان بما ذكرنا لك من البرهان فسوف يحاجك ويقول لك اذا لم يكن الله فى مكان كذا ولا فى مكان كذا فاين هو واذا لم يكن على صورة كذا ولا على صفة كذا فعلى أى صفة هو يريد بذلك أن يلزمه انتفاءه وتعطيل الصانع عن الصنع فأجبه بأنه لا يعرف الله إلا الله ولا يلزم من عدم ادراكنا له تعالى ولا من نفى الاحياز والاوضاع والاقدار والاشكال عنه أن ينتفي وقد قام البرهان على ثبوته تعالى وعلى استحالة ما ذكر فى حقه فيعمل بمقتضى البرهان فى ثبوته تعالى وبمقتضاه فى استحالة ما يستحيل عليه وكذلك فى وجوب ما يجب له تعالى (فان) زعم أن نفي الاينيات والكيفيات يستلزم نفيه تعالى (فالجواب) أن هذا جهل عظيم إذ لا يلزم من نفى الاينيات الا نفى من كان أينيا ولا من نفى الكيفيات الا نفى من كان كيفيا وقد علم أن الله منزه عن الاين والكيف فلا يلزم من نفيهما عنه نفيه وقول القائل أن فى هذا رفع النقيضين ساقط لأن الشيئين انما يكون بينهما تناقض حيث يكون نفى كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر عقلا والعكس وذلك انما يكون اذا كان المحل قابلا لهما وهما يتواردان عليه وأما اذا كان المحل لا يمكن اتصافه بهما على البدل ولا بأحدهما فلا

تناقض بينهما أصلا ويصح رفعهما وذلك كما قالوا فى الشيئين اللذين بينهما تقابل العدم والملكة كالبصر والعمى من انهما يصح رفعهما عن المحل الذى لايقبل الاتصاف بأحدهما فان الحائط يقال فيه لاأعمى ولابصير لعدم قبوله ومسألتنا من هذا القبيل فان المولى تبارك وتعالى لا يمكن اتصافه بأحد الامرين لما مر من الادلة وحينئذ فلا تناقض لعدم قبوله لهما على البدلية ومثل هذا مايقال المولى تبارك وتعالى لافوق ولاتحت لقيام الدليل على استحالة كل منهما فان قيل لايتصور من هو هكذا فقل نعم الله تعالى لايتصور والعجز عن ادراكه هو الادراك كما قال الصديق رضى الله تعالى عنه فى قول الناظم :

والعجز عن ادراكه الصديق ۝ قال هو الادراك والتحقيق

وقال الآخر :

وكلما تخطره ببالك ۝ فربنا منزه عن ذلك

فلم يبق إلاسؤال وهو (ماجواب المشبهين الذين حملوا الاستواء والصعود والرفع على ظاهرها عن آيات المناجاة والتكليم لموسى عليه السلام) من قوله تعالى (وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا) وقوله تعالى (فلما آتاها نودى من شاطىء الوادى الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إني أنا الله رب العالمين) الى غير هذا من آيات التكليم الواقع فى الارض ففى هذه الآيات من التصريح بتعيين المحل ماليس فى آيات الاستواء أيجعلون الله تبارك وتعالى مستقراً بجانب الطور الايمن حيث انه ناجى موسى عليه السلام عنده منتقلا عن عرشه كما تنتقل الاجسام تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا أو يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلاله وكماله أو يفوضون علمها الى الله تعالى منزهين له عن ظاهرها فاذا جعلوه تعالى

وقت كلامه لموسى عليه السلام كان بجانب الطور لم يبقوا شيئا من صفات الاجرام لا من الانتقال والنزول. ولا من المكان والزمان والجهة وان أولوا أو فوضوا قيل لهم مالبائك تجرو باثى لا تجر المثل السائر فلم لا يؤولون الاســـتواء أو يفوضون فيه فما يلزم من حمل آيات التكليم على ظاهرها من المستحيل عليه تعالى لازم على حمل الاستواء على ظاهره مثلا بمثل كما مر تقريره فاللازم لهم الرجوع الى مذهب أهل السنة فى الجميع أو الاصرار على مذهب أهل الزيغ فى الجميع والله الهادى الى سواء الصراط وإنما كلم الله تعالى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من فوق سبع سموات وكلم موسى بجانب الطور اظهاراً لكرامة نبينا على غيره من الانبياء لا لانه تعالى فى محل أو مكان كما يزعمه أهل الزيغ أخذا من عروج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه له تعالى فوق السموات وليس الامر كما زعموا بل الامر كما ذكرنا من اكرام النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بالمناجاة فى ذلك المحل وأما سماع كلامه تعالى فلا يحتاج الى صعود ولا نزول وانما يحصل بكشف الحجاب عن سامعه فمن كشف عنه الحجاب سمعه فى أى مكان كان ومن لم يكشف عنه لم يسمعه فى أى مكان كان اه تنبيهان (الاول) قال ابن حجر الهيتمى اختلف العلماء هل يصح اطلاق جهة الفوقية والعلو من غير تكييف ولا تحديد عليه تعالى فمذهب جميع المتكلمين وفحول العلماء وأهل أصول الديانات استحالة ذلك كما نص عليه أبو المعالى امام الحرمين فى الارشاد وغيره من المتكلمين والفقهاء وقالوا ان ذلك ملزوم للتجسيم والحلول والتحيز والماسة والمباينة والمحاذاة وهذه كلها حادثة وما لا يعرى من الحوادث أو يفتقر الى الحوادث فهو حادث والله تعالى يستحيل عليه الحدوث شرعاً وعقلا كما هو مبين فى كتب الاصول والمذهب الثانى جواز اطلاق فوق

من غير تكييف ولا تحديد نقله أبو المعالي امام الحرمين فى الارشاد أيضا عن الكرامية وبعض الحشوية ونقله القاضى عياض عن الفقهاء والمحدثين وبعض المتكلمين من الاشعرية قال الامام البرزلى المالكى وأنكر عليه شيخنا يعنى الامام بن عرفة نقـــله عن بعض الاشعرية انكارا شديدا وقال لم يقله أحد منهم فيما علمته واستقريته من كتبهم وسمعته يقول القاضى ضعيف فى علم الاصول ويعرف ذلك من تأليفه وكان عالما بالاحاديث ورجالها وضبطها ولغاتها مقدماً فى ذلك فلا يلتفت الى نقله عن أهل الاصول فى هذه المسألة قال البرزلى وكلامه فى الشفا يدل على علمه فى هذا الفن وغيره وتضلعه ولم يقله فيه عن بعض الاشعرية وحكاه ابن بزيزة فى شرح الارشاد عن القلانسى من مشائخ الاشعرية وعن البخاوى وغيره غير ان هذا محدث واختار هذا المذهب ابن عبد البر فى الاستذكار واشتد نكير شيخنا المذكور عليه وقال لم تزل فقهاء المذهب ينكرونه عليه بحمل ما ورد على ظاهره ولتدافع مذهبه فى نفسه عند تحقيقه وهو ظاهر كلام الشيخ أبى محمد بن أبى زيد فى رسالته اه (قلت) يأتى إن شاء الله تعالى قريبا فى التنبيه الذى يليه تفسير كلام ابن أبى زيد بما ينفى عنه ظاهر كلامه (الثانى) اختلفوا أيضاً فى معتقد الجهة لله تعالى هل يكفر أو لا يكفر ففى رسالة عز الدين بن عبد السلام الاصح أن معتقد الجهة لا يكفر لان علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الاسلام بل حكموا لهم بالارث من المسلمين والدفن فى مقابرهم وتحريم دمائهم وأموالهم وايجاب الصلاة عليهم وكذا سائر أرباب البدع لم يزل الناس يجرون عليهم أحكام الاسلام ولا مبالاة بمن كفرهم لمراغمته لما عليه الناس اه وصرح العراقى بان معتقد الجهة كافر وقال أنه قول لابى حنيفة ومالك والشافعي والاشعرى والباقلانى

وقال بعض من العلماء غيره بكفره أيضاً لما يلزم على قوله من التجسيم المستحيل على الله تعالى بل شدد بعضهم حتى قال أن من اعتقد الجهة فى حق الله تعالى كافر بالاجماع ومن توقف فى كفره فهو كافر وما قاله من الاجماع مردود بما وقع بين الائمة من الخلاف في تكفير أهل الاهواء وقد حكى القاضي عياض وغيره جريان الخلاف فى المشبهة وغيرهم من أهل الاهواء والحق أن الخلاف فى كفر القائل جار على الخلاف في لازم القول هل هو كالقول أم لا قال ميارة فى التكميل

هل لازم القول يعد قولا * عليه كفر ذى هوى تجلى

وقيد بعض العلماء هذا الخلاف بما اذا كان اللزوم غير بين قال وأما ان كان اللزوم بينا فهو كالقول بلا خلاف والذى يظهر أن الجهة لازم عليها التجسيم لزوما بينا (قلت) ولعل هذا هو مستند من حكي الاجماع على كفر القائل بالجهة فى حقه تعالى والتحرير ان قائل هذه المقالة التي هى القول بالجهة فوق ان كان يعتقد الحلول والاستقرار والظرفية أو التحيز فهو كافر يسلك به مسلك المرتدين ان كان مظهرا لذلك وان كان اعتقاده مثل أهل المذهب الثانى القائل بالجهة من غير تكييف ولا تحديد فقد تقرر الخلاف فيه فعلى القول بالتكفير يرجع لما قبله وعلى الصحيح ينظر فيه فان دعى الناس الى ماهو عليه وأظهره وأشاعه فيصنع به ماقاله مالك رضى الله تعالى عنه فيمن يدعو إلى بدعته ونص على ذلك فى آخر الجهاد من المدونة وتأليف ابن يونس وان لم يدع الى ذلك وكان يظهره فعلى من ولاه الله أمر المسلمين ردعه وزجره عن هذا الاعتقاد والتشديد عليه حتى ينصرف عن هذه البدعة فان فتح مثل هذا الباب للعوام وسلوك طريق التأويل فيه افساد لاعتقادهم والقاء تشكيكات عظيمة في دينهم وتهييج

لفتنتهم فهذا مثل الرجل الذى سأل مالكا عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) كما مر وقد مر لك فى البحث الثامن ماأجاب به العلماء عن حديث السوداء التى سألها النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أين الله الخ وكذلك أول العلماء ماقاله أبو محمد بن أبى زيد فى رسالته الفقهية فى فروع مالك من قوله فى أولها وأنه فوق عرشه المجيد بذاته الخ وقد أخذ عليه فى قوله فوق وفى قوله بذاته والجواب عن قوله فوق هو أن الفوقية عبارة عن كون الشىء أعلى من غيره حسيا كان ذلك العلو أو معنويا فهى حقيقة فى الاجرام كقولك زيد فوق السطح مجاز فى المعانى كقولك السيد فوق عبده وفوقية الله تعالى على عرشه فوقية معنوية بمعنى الشرف وهو بمعنى الملك والحكم فترجع الى معنى القهر والغلبة وقد مر لك ماقيل فى الفوقية من المعانى فى البحث الثامن أيضا وقوله المجيد يقرأ بالخفض صفة للعرش وبالرفع خبر لمبتدا محذوف تقديره وهو المجيد أى العظيم فى ذاته وقد قرىء المجيد فى قوله تعالى (ذو العرش المجيد) بالرفع صفة لله تعالى وبالخفض صفة للعرش والمجيد فعيل بمعنى فاعل والمجد كما قال الراغب السعة فى الكرم والجلالة ويوصف العرش بذلك لجلالته وعظيم قدره ولذلك وصف بالكريم (فى سورة قد أفلح) وأما مجد الله فهو عظمته وكبرياؤه وقوله فى ذاته ذات الشىء حقيقته والضمير فيه يحتمل أن يعود على العرش على أن تكون الباء بمعنى فى كقولك أقمت بمكة أى فيها فكأنه قال العرش المجيد أى العظيم فى ذاته ويؤيد هذا الاحتمال رجوع الضمير فيه الى أقرب مذكور ويحتمل أن يعود الى الله تعالى فيكون المعنى أن هذه الفوقية المعنوية له تعالى حاصلة بالذات لا بالغير من كثرة أموال وفخامة أجناد وغير ذلك اه هذا حاصل ماقيل فيما ذكره ابن أبى زيد وهو فى غاية

الحسن ونفي مايتوهم فى كلامه من الفوقية الحسية لله تعالى وسبب حصول الايهام قوله بذاته وقد علمت المراد عنده بذلك وقد قال فى فتح البارى ليس قولنا أن الله على العرش أى مماس له أو متمكن فيه أو متحيز فى جهة من جهاته بل خبر جاء به التوقيف فقلنا له به ونفينا عنه التكييف إذ ليس كمثله شيء فالعرش خلق مخلوق تحمله الملائكة ولا يستحيل أن يماسوه اذا حملوه وحامل العرش وحامل حملته هو الله تعالى وهاهنا انتهى الكلام على بحث الاستواء وقد استوفيت الكلام عليه لشدة احتياج المسلمين المعتنين بدينهم إلى التطويل فيه وكشف النقاب عن مخدراته وقد حصل ذلك على أتم حالة لله الكريم الحنان المنان الحمد والشكر

خاتمــة

﴿فى رؤية البارى جل جلاله يوم القيامة وما يتعلق بها من الحجاب والكبرياء﴾

وانما ختمت بها الكتاب تفاؤلا لان يختم الله لى بها فى جنة عدن فانها آخر ما يتجلى الله به من النعيم لأهل الجنة وقد تضافرت الادلة من الكتاب والسنة واجماع الصحابة وسلف الامة على اثباتها فى الآخرة للمؤمنين ولم يقع فيها اختلاف بين المسلمين الا بعد ظهور المعتزلة فمنعوها ويأتى ان شاء الله تعالى بعض كلامهم وأدلتهم أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وقد ترجم البخارى فى باب الرؤية بهذه الآية وأما الاحاديث فقد جمع الدارقطنى طرق الاحاديث الواردة فى رؤية الله تعالى فى الآخرة فزادت على عشرين حديثا وأسند عن يحيي بن معين أنه قال عندى سبعة عشر حديثا فى الرؤية صحاح وأوصلها ابن القيم فى حادى الارواح الى ثلاثين وأكثرها جياد فمنها ما أخرجه الستة عن جرير بطرق قال كنا عند النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اذ نظر الى

القمر ليلة البدر قال انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا عن صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا اه وفى رواية عنه انكم سترون ربكم عيانا وفى رواية له خرج علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة البدر فقال انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون فى رؤيته اه ومنها ما أخرجه البخارى وغيره عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه أن الناس قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون فى القمر ليلة البدر قالوا لا يارسول الله الخ قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يارسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ الحديث الطويل ومنها ما أخرجه البخارى وغيره أيضا عن أبى سعيد الخدرى قال قلنا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون فى رؤية الشمس والقمر اذا كانت صحوا قلنا لا قال فانكم لا تضارون فى رؤية ربكم يومئذ الا كما تضارون فى رؤيتهما ثم قال ينادى مناد الخ الحديث الطويل أيضا اه ومنها ما أخرجه البخارى عن أنس فى حديث الشفاعة الطويل فاستأذن على ربى فى داره فيؤذن لى عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعنى ماشاء الله أن يدعنى الخ ومنها ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن عدى بن حاتم قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما منكم من أحد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه الخ ومنها ما أخرجه البخارى وغيره عن أبى موسى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال جنتان من فضة آنيتها وما فيها وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما من ذهب وما بين القوم وبين أن ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه فى جنة عدن ومنها ما أخرجه مسلم والترمذى عن صهيب عن

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال اذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالي تريدون شيئا أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار قال فيكشف الله تعالى الحجاب فماأعطوا شيئا أحب اليهم من النظر الى ربهم ثم تلا هذه الآية (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) ومنها حديث جابر عن ابن ماجه فينظر اليهم و ينظرون اليه فلا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون حتى يحجب عنهم اه ومن هنا قيل

فينسون النعيم اذا رأوه ٭ فياخسران أهل الاعتزال

ومنها ما أخرجه أحمد والترمذى والدارقطنى وابن جرير وابن المنذر والطبرانى والبيهقى وعبد بن حميد وابن أبى شيبة وصححه الحاكم عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فانظر هذا التفسير الوارد منه عليه الصلاة والسلام للآية الآتى الكلام عليها فانه رافع لكل احتمال فيها فهو تفسير من أعلم الأولين والآخرين لاسيما بما أنزل عليه من كلام رب العالمين ومنها ما أخرجه الدارقطنى والخطيب فى تاريخه عن أنس أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأه (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فقال والله مانسخها منذ أنزلها يزورون ربهم تبارك وتعالى فيطعمون ويسقون ويطيبون ويحلون ويرفع الحجاب بينه وبينهم فينظرون اليه وينظر اليهم اه ومنها ما أخرجه عبد بن حميد عن ابرهيم ابن الحكم ابن أبان عن أبيه عن عكرمة انظروا ماذا أعطى الله عبده من النور فى عينه من النظر إلى وجه ربه الكريم عيانا فى الجنة

ولو جعل نور الخلق فى عيني عبد ثم كشف عن الشمس ستر واحد ودونها سبعون ستراً ماقدر على أن ينظر اليها ونور الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسى ونور الكرسى جزء من سبعين من نور العرش ونور العرش جزء من سبعين جزءا من نور الستر اه وابراهيم فيه ضعف وأخرج عبد بن حميد أيضا عن عكرمة من وجه آخر انكار الرؤية ويمكن الجمع بالحمل على غير أهل الجنة ومن الاحاديث المذكور فيها الحجاب دون الرؤية ما أخرجه البخارى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب اه ومن الاحاديث المذكورة فيها الرداء دون الرؤية أيضا الحديث القدسى الذى أخرجه الامام أحمد ومسلم وأبوداود وابن ماجه وابن أبى شيبة والبيهقى فى الاسماء والصفات عن أبي هريرة قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله عز وجل الكبرياء ردائي والعظمة ازارى فمن نازعني واحدا منهما قذفته فى النار اه عزاه فى روح المعاني لمن ذكر وعزاه ابن الجوزى للبخارى ولم أطلع عليه فيه وأخرج مسلم من حديث أبى موسى قال قام فينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بخمس كلمات أن الله لاينام ولاينبغى له أن ينام يخفض القسط ويرفعه حجابه النور لوكشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه اه والسبحات بضمتين أنوار وجهه تعالى اه وفى ابن الجوزى روى ابن عباس عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال إن أهل الجنة يرون ربهم تعالى فى كل جمعة فى رمال الكافور وأقربهم منه مجلساً أسرعهم اليه يوم الجمعة اه هذا جل ما وقفت عليه من الاحاديث (وأبدأ بالكلام أولا على الحجاب والرداء قبل الرؤية)

فأقول قال ابن الجوزى هذا الحجاب للخلق عنه لانه لايجوز أن يكون محجوباً لان الحجاب يكون أكبر مما يستره وكما أنه لايجوز أن يكون لوجوده ابتداء ولاانتهاء لايصح أن يكون لذاته نهاية وانما المراد أن الخلق محجوبون عنه كما قال تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وفى فتح البارى عند حديث عدى بن حاتم السابق ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه قال ابن بطال معنى رفع الحجاب إزالة الآفة من أبصار المؤمنين المانعة لهم من الرؤية فيرونه لارتفاعها عنهم بخلق ضدها فيهم ويشير اليه قوله تعالى فى حق الكفار (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقال الحافظ صلاح الدين العلائى فى شرح قوله فى قصة معاذ واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب المراد بالحاجب والحجاب نفى المانع من الرؤية كما نفى عدم إجابة دعاء المظلوم ثم استعار الحجاب للرد فكان نفيه دليلا على ثبوت الاجابة والتعبير بنفي الحجاب أبلغ من التعبير بالقبول لان الحجاب من شأنه المنع من الوصول إلى المقصود فاستعير نفيه لعدم المنع ويتخرج كثير من أحاديث الصفات على الاستعارة التخييلية وهى أن يشترك شيئان فى وصف ثم يعتمد لوازم أحدهما حيث تكون جهة الاشتراك وصفا فيثبت كماله فى المستعار بواسطة شىء آخر فيثبت ذلك للمستعار مبالغة فى اثبات المشترك قال وبالحمل على هذه الاستعارة التخييلية يحصل التخلص من مهاوى التجسيم قال ويحتمل أن يراد بالحجاب استعارة محسوس لمعقول لان الحجاب حسى والمنع عقلى قال وقد ورد ذكر الحجاب فى عدة أحاديث صحيحة والله تعالى منزه عما يحجبه إذ الحجاب انما يحيط بمقدر محسوس ولكن المراد بحجابه منع أبصار خلقه وبصائرهم بما شاء متى شاء كيف شاء واذا شاء كشف ذلك عنهم قال ويؤيده قوله فى الحديث

الذى بعده ومابين القوم وبين أن ينظروا الى ربهم الارداء الكبرياء على وجهه فان ظاهره غير مراد قطعاً فهى استعارة جزماوقد يكون المراد بالحجاب فى بعض الاحاديث الحجاب الحسى لكنه بالنسبة للمخلوقين والعلم عندالله تعالى وفى ابن حجر عند حديث معاذ ليس بينها وبين الله حجاب أى ليس لها صارف يصرفها ولا مانع يمنعها والمراد أنها مقبولة وان كان عاصياً كما جاء فى حديث أبى هريرة عند أحمد مرفوعاً دعوة المظلوم مستجابة وان كان فاجرا ففجوره على نفسه واسناده حسن وليس المراد أن لله تعالى حجاباً يحجبه عن الناس وقال الطيبي قوله اتق دعوة المظلوم تذييل لاشتماله على الظلم الخاص من أخذ الكرائم وقوله فانه ليس بينها وبين الله حجاب تعليل للاتقاء وتمثيل للدعاء كمن يقصد دار السلطان متظلما فلا يحجب اه. ونقل الطيبي أيضا فى شرح حديث أبي موسى عند مسلم المار حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ماأدركه بصره انه فيه اشارة الى أن حجابه خلاف الحجب المعهودة فهو محتجب عن الخلق بأنوار عزه وجلاله وأشعة عظمته وكبريائه وذلك هو الحجاب الذى تدهش دونه العقول وتبهت الابصار وتتحير البصائر فلو كشفه فتجلى لماوراءه بحقائق الصفات وعظمة الذات لم يبق مخلوق الا احترق ولا منظور الا اضمحل وأصل الحجاب الستر الحائل بين الرائى والمرئى والمراد بهه‍نا منع الابصار عن الرؤية له بماذكر فقام ذلك المنع مقام الستر الحائل فعبر به عنه وقد ظهر من نصوص الكتاب والسنة أن الحالة المشار اليها فى هذا الحديث هى فى دار الدنيا المعدة للفناء دون دار الآخرة المعدة للبقاء والحجاب فى هذا الحديث وغيره يرجع الى الخلق لانهم هم المحجوبون عنه لا اليه تعالى كما قال القائل :

وكنا حسبنا أن ليلى تبرقعت * وان حجابا دونها يمنع اللثما

فلاحت فلا والله ما ثم حاجب * سوى أن طرفى كان عن حسنها أعمي

وقال النووى أصل الحجاب المنع من الرؤية والحجاب فى حقيقة اللغة الستر وانما يكون فى الاجسام والله سبحانه منزه عن ذلك فعرف أن المراد المنع من رؤيته وذكر النور لانه يمنع من الادراك فى العادة لشعاعه والمراد بالوجه الذات وبما انتهى اليه بصره جميع المخلوقات لانه سبحانه محيط بجميع الكائنات وقد مر قول القاموس أن السبحات أنوار وجهه تعالى وقال أيضا سبحة الله جلاله وبهذا فسر ابن الجوزى السبحات فى الحديث المار فقال والسبحة جلال وجهه ومنه قوله سبحان الله انما هو تعظيم له وتنزيه وقال المازرى فى حديث أبى موسى السابق (مابين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم الارداء الكبرياء على وجهه فى جنة عدن) كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يخاطب العرب بما تفهم ويخرج لهم الاشياء المعنوية الى الحس ليقرب تناولهم لها فعبر عن زوال الموانع ورفعه عن الابصار بذلك وقال عياض كانت العرب تستعمل الاستعارة كثيرا وهو أرفع أدوات بديع فصاحتها وايجازها ومنه قوله تعالى (جناح الذل) فمخاطبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم ذلك تاه فمن أجرى الكلام على ظاهره أفضى به الامر إلى التجسيم ومن لم يتضح له وعلم أن الله منزه عن الذى يقتضيه ظاهرها اما أن يكذب نقلتها واما أن يؤولها كان يقول استعار لعظيم سلطان الله وكبريائه وعظمته وهيبته وجلاله المانع ادراك أبصار البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء فاذا شاء تقوية أبصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمته اه وقال الطيبي قوله على وجه حال من رداء الكبرياء وقال الكرماني هذا الحديث من

المتشابهات فاما مفوض واما مؤول بأن المراد بالوجه الذات والرداء صفة من صفة الذات اللازمة المنزهة عما يشبه المخلوقات ثم استشكل ظاهره بأنه يقتضى أن رؤية الله غير واقعة واجاب بأن مفهومه بيان قرب النظر إذ رداء الكبرياء لا يكون مانعا من الرؤية فعبر عن زوال المانع عن الابصار بازالة الرداء (وحاصله) أن رداء الكبرياء مانع عن الرؤية فكان فى الكلام حذفا تقديره بعد قوله إلا رداء الكبرياء فانه يمن عليهم برفعه فيحصل لهم الفوز بالنظر اليه فكان المراد أن المؤمنين اذا تبوؤا مقاعدهم من الجنة لولا ماعندهم من هيبة ذى الجلال لما حال بينهم وبين الرؤية حائل فاذا أراد اكرامهم حفهم برأفته وتفضل عليهم بتقويتهم على النظر اليه سبحانه وفى حديث صهيب المار فى تفسير (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) ما يدل على أن المراد برداء الكبرياء فى حديث أبى موسى الحجاب المذكور فى حديث صهيب وأنه سبحانه يكشف لاهل الجنة اكراما لهم اه وقال القرطبى فى المفهم الرداء استعارة كنى بها عن العظمة كما فى الحديث الآخر الكبرياء ردائى والعظمة ازارى وليس المراد الثياب المحسوسة لكن المناسبة أن الرداء والازار لما كانا متلازمين للمخاطب من العرب عبر عن العظمة والكبرياء بهما فمعنى حديث إلا رداء الكبرياء على وجهه هو أن مقتضى عزة الله تعالى واستغنائه أن لا يراه أحد لكن رحمته للمؤمنين اقتضت أن يريهم وجهه كمالا للنعمة فاذا زال المانع فعل منهم خلاف مقتضى الكبرياء فكانه رفع عنهم حجابا كان يمنعهم اه وقال أبو سليمان الخطابى فى حديث الكبرياء ردائى الكبرياء والعظمة صفتان لله تعالى اختص بهما لا يشركه فيهما أحد ولا ينبغى لمخلوق أن يتعاطاهما لان صفة المخلوق التواضع والتذلل وضرب الرداء والازار مثلا يقول والله تعالى أعلم

كما لا يشرك الانسان فى ردائه وازاره أحد كذلك لا يشركه فى الكبر ياء والعظمة مخلوق وقوله على وجهه فى جنة عدن قال ابن بطال لا تعلق للمجسمة فى اثبات المكان لما ثبت من استحالة أن يكون سبحانه جسما وحالا فى مكان فيكون تأويل الرداء الآفة الموجودة لابصارهم المانعة لهم من رؤيته وازالتها فعل من أفعاله يفعله فى محل رؤيتهم له فلا يرونه ما دام ذلك المانع موجودا فاذا فعل الرؤية زال ذلك المانع وسماه رداء التنزيه فى المنع منزلة الرداء الذى يحجب الوجه عن رؤيته فأطلق عليه الرداء مجازا وقوله فى جنة عدن راجع الى القوم قال عياض معناه راجع الى الناظرين أى وهم فى جنة عدن لا الى الله فانه لا تحويه الامكنة سبحانه وقال القرطبى يتعلق بمحذوف فى موضع الحال من القوم مثل كائنين فى جنة عدن وقال الطيبى قوله فى جنة عدن متعلق بمعنى الاستقرار فى الظرف فيفيد بالمفهوم انتفاء هذا الحصر فى غير الجنة واليه أشار التوربشتى بقوله يشير الى أن المؤمن اذا تبوأ مقعده والحجب مرتفعة والموانع التى تحجب عن النظر الى ربه مضمحلة الى ما يصدهم من الهيبة كما قيل

اشتاقه فاذا بدا أطرقت من اجلاله

فاذا حفهم برأفته ورحمته رفع ذلك عنهم تفضلا منه عليهم اه وما قيل فى هذا الحديث من رجوع فى جنة عدن الى القوم لا الى الله يقال مثله فى حديث ابن عباس السابق عن ابن الجوزى من قوله يرون ربهم فى كل جمعة فى رمال الكافور فقوله فى رمال الكافور اشارة الى الحاضرين ثم فى رمال الكافور وقوله فيه وأقربهم منه يعنى أحظاهم عنده اه ماقيل فى الحجاب والرداء ثم نشرع فى الكلام على الرؤية فأقول (حاصل اختلاف الناس فى رؤية الله تعالى يوم القيامة أربعة أقوال) قال أهل

الحق يراه المؤمنون يوم القيامة دون الكفار وقالت الخوارج والمعتزلة والجهمية هي ممتنعة لايراه مؤمن ولا كافر ويأتي مااحتجت به المعتزلة وقالت السالمية من أهل البصرة يراه الجميع المؤمن والكافر قائلين ان فى الخبر دليلا على أن الكفار يرون الله يوم القيامة من عموم اللقاء والخطاب وقال بعضهم يراه بعض دون بعض واحتجوا بحديث أبي سعيد حيث جاء فيه أن الكفار يتساقطون فى النار اذا قيل لهم ألاتردون ويبقى المؤمنون وفيهم المنافقون فيرونه لما ينصب الجسر ويتبعونه ويعطى كل انسان منهم نوره ثم يطفؤ نور المنافقين وأجابوا عن قوله (انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) بأنه بعد دخول الجنة وهو احتجاج مردود فان بعد هذه الآية ثم انهم لصالوا الجحيم فدل على أن الحجب وقع قبل ذلك وأجاب بعض العلماء بأن الحجب يقع عند اطفاء النور ولايلزم من كونه يتجلى للمؤمنين ومن معهم ممن أدخل نفسه فيهم أن تعمهم الرؤية لأنه أعلم بهم فينعم على المؤمنين برؤيته دون المنافقين كما يمنعهم من السجود والعلم عند الله (القول الرابع) قال صاحب كتاب التوحيد من الكفار من يراه رؤية امتحان لايجدون فيها لذة كما يكلمهم بالطرد والابعاد قال وتلك الرؤية قبل أن يوضع الجسر بين ظهراني جهنم اه وقد تمسك أهل السنة فى رؤية المؤمنين يوم القيامة لله تعالى بعامر من الاحاديث الصحيحة وبالآية المتقدمة من قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وآيات أخر غيرها وكفى فى الاستدلال بآية (وجوه يومئذ ناضرة) تفسير النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لها فى الحديث السابق بالنظر إلى وجه الله الكريم فانه قال ناضرة بالبياض والصفاء الى ربها ناظرة قال تنظر كل يوم فى وجه الله فأى دليل يحتاج اليه

مع هذا التفسير من صاحب الشرع المنزل عليه صلى الله تعالى عليه وسلم ومر أيضا ماأخرجه الدارقطنى عن أنس من أنه عليه الصلاة والسلام اقرأه تلك الآية وفسرها له بذلك وأخرج الطبرى بسند صحيح عن عكرمة فى هذه الآية قال تنظر الى ربها نظرا وأخرج أيضا عن الحسن قال تنظر الى الخالق وحق لها أن تنظر وأخرج أبو العباس السراج فى تاريخه عن عمرو بن أبى سلمة قال سمعت مالك بن أنس قيل له ياأبا عبد الله قول الله تعالى الى ربها ناظرة يقول قوم الى ثوابه قال كذبوا فاين هم عن قوله تعالى(كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقد أخرج عبد بن حميد هذا التفسير عن مجاهد فقال ناظرة تنظر الثواب وبالغ ابن عبد البر فى رد الذى نقل عن مجاهد وقال هو شذوذ اه ومن الآيات قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فقد روى عن أبى بكر وعلى وابن عباس وحذيفة وابن مسعود وأبى موسى الاشعرى رضى الله تعالى عنهم أجمعين ان الزيادة هى النظر الى وجه الله الكريم وقد مر لك حديث مسلم والترمذى عن صهيب أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسرها بذلك والحديث أخرجه أيضا مع مسلم والترمذى أحمد والطيالسى وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم وابن خزيمة وابن حبان وأبو الشيخ والدارقطنى وابن مردويه والبيهقى فى الاسماء والصفات عن صهيب قال فى روح المعانى وقول الزمخشرى عامله الله تعالى بعدله أن هذا الحديث مرقوع بالقاف أي مفتري لايصدر الاعن رقيع فانه متفق على صحته قال وحكاية البيضاوى لهذا التفسير بقيل لاينبغي صدوره منه فهى قد جاء فى تفسيرها غير هذا لكن ليس فى هذه الدرجة من الصحة ولارفع فيه صريحا وقد جمع بعض العلماء بأنه لامانع من أن يمن الله تعالي عليهم بكل ماذكر ويصدق عليه أنه

زيادة على مامن به عليهم من الجنة وأيد ذلك بما أخرجه سعيد بن منصور وابن المنذر والبيهقي عن سفيان أنه قال ليس فى تفسير القرآن اختلاف إنما هو كلام جامع يراد به هذا وهذا اه ومن الآيات قوله تعالى (ولدينا مزيد) فقد أخرج البيهقي فى الرؤية والطبرى والديلمي عن علي وغيره عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فى قوله تعالى (ولدينا مزيد) قال هو النظر الى وجه الله الكريم وأخرج ابن المنذر وجماعة عن أنس أنه قال فى ذلك أيضا يتجلى لهم الرب تبارك وتعالى فى كل جمعة وجاء فى حديث أخرجه الشافعي فى الأم وغيره أن يوم الجمعة يدعى يوم المزيد وقيل المزيد أزواج من الحور العين عليهن تيجان أدنى لؤلؤة منها تضيء مابين المشرق والمغرب وعلى كل سبعون حلة وأن الناظر لينفذ بصره حتى يرى مخ ساقها من وراء ذلك اه ولنرجع الى اتمام الكلام على آية (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فانها ربع عزة قال البيهقي وجه الدليل منها أن قوله ناضرة بالضاد المعجمة الساقطة الرأس من النضرة بمعنى السرور ولفظ ناظرة بالظاء المعجمة المشالة يحتمل فى كلام العرب أربعة أشياء نظر التفكر والاعتبار كقوله تعالى (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) ونظر الانتظار كقوله تعالى (ماينظرون إلا صيحة واحدة) ونظر التعطف والرحمة كقوله تعالى (ولا ينظر اليهم) ونظر الرؤية كقوله تعالى (ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت) والثلاثة الاول غير مرادة (أما الأول) فان الآخرة ليست بدار استدلال (وأما الثانى) فلأن فى الانتظار تنغيصا وتكديرا والآية خرجت مخرج الامتنان والبشارة وأهل الجنة لاينتظرون شيئا لانه مهما خطر لهم اتوا به (وأما الثالث) فلا يجوز لان المخلوق لايتعطف على خالقه فلم يبق إلا نظر الرؤية وانضم الى ذلك

أن النظر اذا كان مع الوجه انصرف الى نظر العينين اللتين فى الوجه ولانه هو الذى يتعدى بالى كقوله تعالى (ينظرون اليك) (قلت) والنظر الوارد بمعنى الانتظار كثير فى القرآن ولكنه لم يقرن البتة بحرف الى كقوله تعالى (نقتبس من نوركم) وقوله تعالى (هل ينظرون الا تأويله. هل ينظرون الا أن يأتيهم الله) فالنظر المقرون بحرف الى المعدى الى الوجوه ليس الا بمعنى الرؤية والدليل عليه أن وروده بمعنى الرؤية أو بالمعنى الذى يستعقب الرؤية ظاهر فوجب أن لا يرد بمعني الانتظار دفعا للاشتراك وأما قول الشاعر

وجوه ناظرات يوم بدر ٭ إلى الرحمن تنتظر الخلاص

فهو موضوع من المعتزلة والرواية الصحيحة يوم بكر والمراد بهذا الرحمن مسيلمة الكذاب لانهم كانوا يسمونه رحمان اليمامة فأصحابه كانوا ينظرون اليه ويتوقعون منه التخليص من الاعداء. وأما قول الآخر

واذا نظرت اليك من ملك ٭ والبحر دونك زدتنى نعما

فالجواب عنه أن قوله وإذا نظرت اليك لا يمكن أن يكون المراد منه الانتظار لان مجرد الانتظار لا يستعقب العطية بل المراد منه وإذا سألتك لان النظر إلى الانسان مقدمة المكالمة فجاز التعبير عنه به وقالوا ان كلمة إلى هنا ليس المراد منها حرف التعدى بل واحد الآلاء بمعنى النعمة مفعول لناظرة بمعنى منتظرة مقدم عليها والجواب ان الى على هذا القول تكون اسما للماهية التى يصدق عليها انها نعمة فعلى هذا يكفي فى تحقق مسمي هذه اللفظة أى جزء فرض من أجزاء النعمة وان كان فى غاية القلة والحقارة وأهل الجنة فى غاية النعم العظيمة المتكاملة ومن كان حاله كذلك كيف يبشر بأنه يكون فى توقع شىء ينطلق عليه اسم النعمة فمثال هذا أن

يبشر سلطان الارض بأنه سيصير حالك فى العظمة والقوة بعد سنة بحيث تكون متوقعا لحصول اللقمة الواحدة من الخبز والقطرة الواحدة من الماء وكما أن ذلك فاسد من القول فكذلك هذا وهب أن النظر المعدى بحرف الى المقرون بالوجوه جاء فى اللغة بمعنى الانتظار لكن لا يمكن حمل هذه الاية عليه لان لذة الانتظار مع يقين الوقوع كانت حاصلة فى الدنيا فلا بد وان يحصل فى الآخرة شىء أزيد منه حتى يحسن ذكره فى معرض الترغيب فى الآخرة ولايجوز أن يكون ذلك هو قرب الحصول لان ذلك معلوم بالعقل وايضا اذا كانت الآية فى حق أهل الجنة المستقرين في أكمل النعيم فأى شىء ينتظرونه غير رؤية البارى جل جلاله فبطل ماذكروه من التأويل واذا ثبت أن ناظرة هنا بمعنى رائية اندفع قول من زعم أن المعنى ناظرة الى ثواب ربها لان الاصل عدم التقدير ففيه ترك للظاهر من غير دليل وقول المعتزلة انما صرنا اليه لقيام الدلائل النقلية والعقلية على أن الله تعالى لايرى باطل لما مر من النقلية وما يأتى من النقلية والعقلية وقد أيد منطوق الآية في حق المؤمنين بمفهوم الآية الاخرى فى حق الكافرين أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقيدها بالقيامة في الآيتين إشارة الى أن الرؤية تحصل للمؤمنين فى الاخرة دون الدنيا اه وهذه الآية أولها المعتزلة أيضا بأن النظر المقرون بحرف إلى ليس إسما للرؤية بل لمقدمه الرؤية وهى تقليب الحدقة نحو المرئى التماسا لرؤيته واستدلوا على هذا بوجوه منها قوله تعالى (وتراهم ينظرون إليك وهم لايبصرون) أثبت النظر حال عدم الرؤية فدل على أن النظر غير الرؤية ومنها أن النظر يوصف بما لا توصف به الرؤية يقال نظراً شزرا ونظر غضبان ونظر راض وكل ذلك لاجل أن حركة الحدقة تدل على هذه الاحوال ولا

توصف الرؤية بشيء من ذلك فلا يقال رآه شزرا أورآه رؤية غضبان أورؤية راض ومنهاقوله تعالى (ولا ينظر اليهم يوم القيامة) ولو قال لا يراهم كفرفلما نفى النظر ولم ينف الرؤية دل على المغايرة ومنها أن قوله (إلي ربها ناظرة) معناه أنها تنظر إلى ربها خاصة ولا تنظر الى غيره لان هذا هو معني تقديم المعمول كقوله تعالى (إياك نعبد . إلى ربك يومئذ المستقر) (ألا إلى الله تصير الامور) الى غير ذلك من الآيات ومعلوم ضرورة أنهم ينظرون الى أشياء لا يحيط بها الحصر فكيف يدل التقديم على معنى الاختصاص فيها الى غير هذا مما أوردوه والجواب عما ذكروه من أن النظر اسم لتقليب الحدقة نحو المرئى التماساً لرؤيته ثلاث آيات فانها كافية فى ابطال ماقالوه (الاولى) قوله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام (رب أرنى أنظر اليك) فانها دالة على أن النظر هو الرؤية من وجهين (أحدهما) هو انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى لاقتضت الآية أن موسى عليه السلام أثبت لله تعالى جهة ومكانا وذلك محال (الثانى) هو أنه جعل النظر أمراً مرتباً على الارادة فيكون النظر متأخرا عن الارادة وتقليب الحدقة غير متأخر عن الارادة فوجب أن لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جانب المرئى وأيضا لو سلمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى لكنا نقول لما تعذر حمله علي حقيقته وجب حمله على مسببه وهو الرؤية اطلاقا لاسم السبب على المسبب وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار لان تقليب الحدقة كالسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الانتظار فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار اه الآية الثانية قوله تعالى (ولا ينظر اليهم يوم القيامة) فيمتنع شرعا وعقلا أن يقال فيه لا يقلب الحدقة إلى جهتهم لامتناع الجارحة شرعا وعقلا فى حقه ولو

قالوا لاينظر اليهم نظر رحمة كان ذلك جوابا لنا عما قالوه اه الآية الثالثة قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) التي نحن فى معرضها لانها يستحيل أن يكون معناها تقليب الحدقة نحو المرئي لما فيه من اثبات الجهة لله تعالى كما مر وقد مر بطلان امكان كونها بمعنى منتظرة فلم يبق الا انها بمعنى رائية كما هو الحق المصرح به فى الاحاديث الصحاح فبما مر والجواب عن قولهم أنها لا يصح أن تكون بمعنى رائية لافادة تقديم المعمول الاختصاص ومعلوم أنهم ينظرون الي أشياء لايحيط بها الحصر هو انا نلتزم افادته هنا الاختصاص وان كان للتقديم معنى سواه وذلك لان النظر إلى غيره تعالى فى جنب النظر اليه سبحانه لايعد نظرا كما قيل فى قوله تعالى (ذلك الكتاب) ولانها حين تراه تعالى تكون مستغرقة فى مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه وقد مر فى الحديث ينظرون اليه فلا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون اليه حتي يحجبهم عنه وكثيرا مايحصل نحو هذا للعارفين فيستغرقون فى بحار الحب وتستولى علي قلوبهم أنوار الكشف فلا يلتفتون الى شيء من جميع الكون قال الشاعر :

فلما استبان الصبح أدرج ضوءه * بأسفاره أنوار ضوء الكواكب

والحاصل أن أدلة السمع طافحة بوقوع ذلك لاهل الايمان فى الآخرة دون غيرهم ومنع ذلك فى الدنيا إلا أنه (اختلف) فى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فمذهب ابن عباس وكثير من الصحابة أنه رآه بعيني رأسه ومذهب عائشة أنه لم يره وما ذكروه من الفرق بين الدنيا والآخرة من أن أبصار أهل الدنيا فانية فلا ترى الباقي وأبصار أهل الآخرة باقية فتراه جيد لكن لا يمنع تخصيص ذلك بمن ثبت وقوعه له قاله فى الفتح قلت ولا يبعد عندى أن تكون رؤية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم له تعالى غير داخلة فى الرؤية

الدنيوية لانها واقعة فى العالم العاوى الذى هو مخالف للعالم السفلى ومن الأدلة السمعية عند أهل السنة سؤال موسى عليه السلام لهابقوله (رب أرنى أنظر اليك) فالآية دالة على امكان الرؤية من وجهين (الأول) سؤال موسى لها اذ معلوم أنه عليه الصلاة والسلام لايجهل ماهو مستحيل فى حق الله سبحانه وتعالى فتعين أنه لم يسأل الا جائزاً اذ سؤال مايستحيل ممنوع والانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من كل ممنوع واذا قيل أنه لم يكن عالما باستحالتها لزم أن يكون أحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علومهم أعلم بالله تعالى وما يجوز عليه وما لايجوز من كليم الله تعالى والقول بهذا فى غاية الجهل والى عونة وحيث بطل القول بالاستحالة تعين القول بالجواز (والوجه الثاني) من وجهى الآية هو ان فيها تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه وما علق على الممكن ممكن اه واعترضت المعتزلة على استدلال أهل السنة بها باعتراضات واهية ذكرها فى روح المعاني وذكر الجواب عنها اه وقال ابن بطال تمسكت المعتزلة ومن قال بقولهم بمنع الرؤية بان الرؤية توجب كون المرئى محدثا وحالا فى مكان وجهة والله تعالى منزه عن ذلك واتفقوا على أنه تعالى يرى عباده فهو راءلا من جهة قال وما تمسكوا به فاسد لقيام الادلة على أن الله تعالى موجود والرؤية فى تعلقها بالمرئي بمنزلة العلم فى تعلقه بالمعلوم فاذا كان تعلق العلم بالمعلوم لايوجب حدوثه فكذلك المرئى قال وتعلقوا بقوله تعالى لاتدركه الأبصار وبقوله تعالى لموسى لن ترانى ووجه تعلقهم بالاولى هو أنهم جعلوا الرؤية ادراكا بالبصر ولا شيء من ادراك البصر يتعلق به سبحانه فالادراك والرؤية عندهم متحدان والجواب عما قالوه من ثلاثة أوجه (الاول) هو أن الادراك غير الرؤية لان الادراك الاحاطة

بالشيء المدرك والرؤية لا احاطة فيها فالادراك أخص من النظر ونفى الاخص لايستلزم نفي الاعم فالاحاطة منفية في حقه تعالى مطلقا فى الدنيا والآخرة كان ادراكه سبحانه وتعالى بالبصر او العلم أو غيرهما من صفات الادراك (الثاني) على أن الادراك والرؤية متحدان فالمراد لاتدركه الابصار فى الدنيا جمعا بين الادلة المصرحة برؤية المؤمنين له فى الآخرة (الثالث) هو أن قوله تعالى (لاتدركه الابصار) هو من باب الكل أى الحكم على المجموع لامن باب الكلية أى الحكم على كل فرد ووجه هذا أن الابصار جمع محلى بال فهو من صيغ العام والسلب اذا دخل على عام افادسلب عمومه لاعموم السلب عن كل فرد من أفراده وسلب العموم كل لا كلية فمعنى لاتدركه الابصار لاتدركه ولاتحيط به الابصار كلها لان بعضها محجوب عنه قطعا قال تعالى (انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ولا يلزم من تعلق النفى بالكل تعلقه بكل فرد فيكون المؤمنون خارجين من هذا العموم للادلة الشرعية المتضافرة بأنهم يرون ربهم فى الآخرة فلا معارضة بينها وبين هذه الآية بل قد تمسك بعض العلماء بدلالة لاتدركه الابصار على جواز الرؤية ووجه بأنها سيقت فى مقام التمدح والتمدح بنفيها يستدعى جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء ولو كانت مستحيلة لم يكن فى نفيها مدح اه ووجه تعلقهم بالآية الثانية هو أنهم قالوا أن لن تفيد تأبيد النفى وتأكيده بدليل قوله تعالى (قل لن تتبعونا) والمراد بها هنا التأبيد والمجاز والنقل خلاف الاصل فوجب أن يقال لن يرى موسى ربه أبداً وغيره كذلك قياسا عليه والجواب عما قالوه هو أن قوله سبحانه وتعالى (لن تراني) يدل على جواز رؤيته لانها لو كانت ممتنعة لقال لن تصح رؤيتي أولا تمكن أو لا أرى ونحوها

ألا ترى ان كل من كان فى كه حجر فظنه انسان طعاما فقال اعطنى هذا لآكله كان جوابه الصحيح هذا لا يؤكل وان كان طعاما فجوابه الصحيح انك لا تأكله وقولهم تفيد التأبيد ممنوع لقوله تعالى فى شأن اليهود (ولن يتمنوه أبداً) وهم يتمنونه فى النار للتخلص من عذابها وأيضا قوله تعالى (لن ترانى) جواب لقول موسى أرنى أنظر اليك أى رؤية ناجزة فى الدنيا فجوابه بسلب رؤيته فيها خاصة اذهو المسئول لموسى عليه السلام والاصل فى الجواب المطابقة ولما فيه أيضاً من الجمع بين الادلة ولان نفى الشىء لا يقتضى احالته مع ماجاء من الاحاديث الثابتة على وفق الآية وقد تلقاها المسلمون بالقبول من لدن الصحابة والتابعين حتى حدث من أنكر الرؤية وخالف السلف وأيضاً وقع الجواب هنا بنقيض المسئول وقدقيد بوقت معين فالاصل تقييد نقيضه به ولذا قال المنطقيون نقيض الوقتية نحو زيد متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه فيقال فى نقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام وقت الكتابة وأيضا الآية وقع تقييد النفى فيها بالدنيا فى الحديث صريحا فقد أخرج الحكيم الترمذى فى نوادر الاصول وأبو نعيم فى الحلية عن ابن عباس قال تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (رب أرنى أنظر اليك) فقال قال الله تعالى ياموسى انه لا يرانى حى إلا مات ولا يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق وانما يرانى أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسادهم اه وهذا ظاهر فى أن مطلوب موسى عليه السلام الرؤية فى الدنيا مع بقائه على حالته التى هو عليها حين السؤال من غير أن يعقبها صعق لان قوله عز وجل أنه لا يرانى حى الخ لا ينفى الا الرؤية فى الدنيا مع الحياة لا الرؤية مطلقا فمعنى لن ترانى فى الآية لن ترانى

وأنت باق على هذه الحالة لا لن ترانى فى الدنيا مطلقا فضلا عن أن يكون المعني لن ترانى مطلقا لا فى الدنيا ولا فى الآخرة وقد روى أبو الشيخ عن ابن عباس حديثا فيه ياموسى أنه لايرانى أحد فيحيي قال موسى رب أن أراك ثم أموت أحب الى من ان لا أراك ثم أحيي اه ومما تمسكوا به أيضا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم فى حديث سؤال جبريل عن الايمان والاسلام والاحسان وفيه أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك قال بعضهم فيه إشارة الى انتفاء الرؤية وتعقب بأن المنفى فيه رؤيته فى الدنيا لان العبادة خاصة بها فلو قال قائل أن فيه اشارة إلى جواز الرؤية فى الآخرة لما أبعد اه (قلت) عجبا لهؤلاء المعتزلة يتطلبون دليل منع الرؤية من هذا الحديث الذى لا دلالة فيه البتة على منعها ويتركون الاخذ بالاحاديث الصحيحة الصريحة فى جوازها كما مر فسبحان الهادي والمضل اه وقال القرطبي اشترط النفاة فى الرؤية شروطا عقلية كالبنية المخصوصة والمقابلة وانبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئى وزوال الموانع كالبعد والصغر المفرطين والحجاب الكثيف وسلامة الحاسة وكون الشيء لا تمتنع رؤيته احترازا عن المعدوم ونحو الروائح والطعوم والعلوم فى خبط لهم وتحكم وأهل السنة لايشترطون شيئا من ذلك سوى وجود المرئى وان الرؤية ادراك يخلقه الله تعالى للرائى فيرى المرئى وتقترن بها أحوال يجوز تبدلها والعلم عند الله تعالى اه فالرؤية عند المعتزلة انبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئى وشرطوا لها الشروط المذكورة وقالوا اذا توفرت هذه الشروط وجبت الرؤية لانها لو لم تجب عند ذلك لجاز أن تكون بحضرتنا جبال شامخة أو شمس أو قمر ولا نراها وتجويز هذا سفسطة ومنع لضرورى قالوا فاذا وجبت الرؤية عند هذه الشروط فنقول أن ستة منها لا تتصور

فى حق الله تعالى لانها لا تعقل الا فى الاجسام فبقى ان يقال الشرط المعتبر
فى حصول رؤية الله سبحانه وتعالى ليس الا سلامة الحاسة وكون
الشىء بحيث ان يرى وهذان الشرطان حاصلان فى الحال فيجب أن يرى
الله تعالى وحيث لم يرعلنا أنه سبحانه تمتنع رؤيته لذاته سبحانه اذ لا مانع
غير هذه الموانع المذكورة اه ما قالوه وأجاب الاشعرية عن شبهتهم
بأوجه كثيرة منها انا لا نسلم ان الرؤية بانبعاث الاشعة بل نقول أن الادراك
معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلقه فى جزء العين سمى ابصارا وفى
جزء القلب سمى علما وفى جزء الاذن سمى سمعا وفى اللسان سمى ذوقا
وفى جميع الجسم سمى حسا واختصاص خلقه بهذه المحال انما هو بمحض
اختيار الله تعالى ولو اختار خلافه لكان كما اختاره تعالى واختصاص
بعضها بكون المدرك فى جهة وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو
بمحض اختياره تعالى ولو شاء لجعله يتعلق بالقريب جدا والبعيد جدا
وبماليس فى جهة كتعلق العلم بها وأيضا لو كانت الرؤية بانبعاث الاشعة للزم
أن لا يرى الانسان مثلا الا قدر حدقته اذ لا تسع حدقته من الاشعة
أكثر منها لكنه يرى دفعة أكثر من ذاته كلها باضعاف مضاعفة فضلا
عن حدقته فدل على انها ليست بما زعموا من انبعاث الاشعة وأجابوا بان
ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو مضىء فأعان على رؤية ما قابله ورد هذا
بانه يلزم أن لا يرى من الهواء الا قدر حدقته ومما يرد عليهم فى انبعاث
الاشعة عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به ولا يناله من
ذلك مع غيره الا ما يناله منه وحده ومما يرد عليهم أيضا رؤية الالوان
مع أن الاشعة لم تتصل بها لانها أعراض والاشعة اجسام والعرض
يستحيل عليه مماسة الاجسام له وأجابوا بان المرئي ما اتصلت به الاشعة

أو قام بما اتصلت به فقال أهل السنة يلزم أن ترى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصلت به وأجابوا بان ذلك فيما يقبل الرؤية ورد عليهم بان البعيد يرى دون لونه وهو قابل للرؤية فيلزم أن يرى مع البعد وهو باطل بالمشاهدة ومما يرد عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من الطير اذا علا فى الجو ورؤية النار على البعد دون مادونها مع اتصال الاشعة به قبل اتصالها بالقرص أو بالنار اه (الوجه الثانى) فى ابطال ماقالوا هو انما نمنع حصر الموانع فيماذكروه فان مستندهم الاستقرار وهو لا ينتج القطع اذ غايته عدم العلم لا علم العدم ويجوز أن يجعل الله تعالى المانع من رؤية بعض الاشياء خلق معنى ضد ذلك الشيء بل يجب اعتقاد هذا والا لما صح أن يكون الملك بحضرتنا ولا نراه وهو يخاطب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أو يقبض روح من فرغ أجله وبهذا بطل قولهم لولم تجب عند الشروط لجاز أن يكون بحضرتنا جبال لا نراها وأيضاً نحن قاطعون بعدم وقوع هذا مع جوازه ومحل الضرورة الوقوع لا الجواز فليس كل جائز واقعاً وليس كل ماقطع بعدمه ممتنعاً وانا نقطع بعدم جبال من ياقوت وكثبان من مسك بحضرتنا ونجوز وجودها فأى دليل على امتناع ماذكروه عقلا ونحن لا نقدر أن نجزم بأنه ليس بحضرتنا ملك ولا جنى اذ لم نرها كيف وملك يقبض روح إنسان بحضرتنا ونحن لا نراه وربما قال المشرف أو غيره أن رجالا أحدقوا بى وأنا معاين لهم ونحن لا نراهم ولا نقدر على انكار قوله ولا الحكم ببطلانه وامتناعه (الوجه الثالث) مايلزم على اشتراط المقابلة أن لا يرى الاقدر ذاته اذ لا يقابل أكبر منها وما أجابوا به من أن الشعاع أعان على ذلك مر الجواب عنه ومما يبطل به اشتراط المقابلة أيضا رؤية الانسان نفسه فى المرآة والماء وأجابوا بأن الاشعة لم تتشبث فيهما

لعدم التضريس أى الخشونة فانعكست الى الرائى قلنا يلزم حينئذ أن لا يرى المرآة والماء لعدم تشبث الاشعة فيهما قالوا إنما يرى صورة منطبعة لا نفسه قال أهل السنة يلزم أن لا تبعد الصورة المنطبعة فيهما ولا تقرب بسبب بعد الرائي أو قربه منهما ولا تتحرك بحركة ضرورة قيامها بسطحى المرآة والماء فوجب ثبوتها بثباتهما واللازم باطل بالمشاهدة فلزومه وهو كون المرئى صورته لا نفسه باطل اه ومما يبطل ما أصلوه ويهدمه رؤية الله تعالى لكل موجود ولا بنية له تعالى ولا شعاع وليس فى جهة ولا مقابلة وهذا وإن أجابوا عنه بأن الرؤيتين مختلفتان فى الحقيقة والقدم والحدوث فيجوز اختلافهما فى اللوازم والاحكام فالمطلوب منه عند أهل السنة أن الرؤية حاصلة منه تعالى لكل موجود بموافقتهم من غير وجود جهة ولا مقابلة ولا شعاع قطعا وان لم نطلع على كيفية رؤيته تعالى ولا يمكننا الاطلاع عليها اه (واعلم أن أهل السنة اختلفوا فى معنى الرؤية) فقال ابن أبي شريف عن شيخه الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بالمرئى يخلقه الله سبحانه وتعالى عند مقابلة الحاسة بالعادة فجاز أن يخلق الله تعالى هذا القدر بعينه بدون أن ينقص منه قدراً من الادراك من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلا كما روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال سووا صفوفكم فانى أراكم من وراء ظهرى وكما نرى السماء ولا نحيط بها وكما يرانا الله تعالى من غير مقابلة ولا جهة باتفاقنا فالرؤية نسبة بين راء ومرئى فان اقتضت عقلا كون أحدهما فى جهة اقتضت كون الآخر كذلك وان ثبت عدم ذلك فى أحدهما ثبت مثله فى الآخر فان سلم كونها نسبة انتهض الاستدلال وأيضاً ما ثبت من رؤية النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الجنة والنار من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب بينه

وبينهما يبطل ما تخيلوه من الأشعة وعدم الموانع واذا قالوا انها مثلت أو رفعت له قلنا ورد الحديث بمثلت وبارئيت الذى هو صريح فى الرؤية وهذا التفسير هو الأولى بالصواب اه (القول) الثانى ماذكره فى أم البراهين وهو قريب من الاول فقال البصر عند أهل الحق عبارة عن معنى لاعن انبعاث أشعة يقوم بمحل ما أى محل من غير اشتراط بلية الحدقة فلو خلقه الله سبحانه فى العقب أو فى أى محل شاء من الجسم لصح لان ذلك المعنى يقوم بجوهر فرد ولا أثر للجواهر المحيطة فيه فانه انما يقبل مايقوم به من المعاني بنفسه وصفة النفس لاتتوقف علي شرط ولا يصح أن تكون إحاطة الجواهر شرطا فى قيامه به اذ الشرط لابد أن يوجد فى محل المشروط والالزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه يتعلق ذلك المعنى بالمرئيات ويتعدد فى حقنا بحسب تعددها وما لم ير من الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها لان القابل لشىء لايخلو عنه أو عن ضده أو عن مثله وهل قام فى العمى مانع واحد يضاد جميع الادراكات أو موانع تعددت بتعدد مافاتت رؤيته من الموجودات تردد وسبب الخلاف هو أن العمي هل هو معنى واحد يضاد جميع آحاد البصر كما يضاد الموت جميع آحاد العلوم والارادات أو هو اجتماع موانع كثيرة بعدد مافات من آحاد البصر (الاول) رأى القاضى والاستاذ (والثانى) هو التحقيق اه (الثالث) قال قوم يحصل للرائى العلم بالله تعالى برؤية العين كما فى غيره من المرئيات وهى على وفق قوله فى الحديث كما ترون القمر الا أنه منزه عن الجهة والكيفية وذلك أمر زائد على العلم (الرابع) قال بعضهم المراد بالرؤية العلم وعبر عنها بعضهم بأنها حصول حالة فى الانسان نسبتها الى ذاته المخصوصة نسبة الأبصار الى المرئيات واعترض القول بأنها العلم بانه حينئذ لا اختصاص

[illegible]

[illegible] لان القمر [illegible] ليلة البدر [illegible] ان الرؤية [illegible]
[illegible] اذا رايتم [illegible] علمه فان قلت [illegible]
[illegible] رؤية القمر [illegible] عقيبا قوله في الحديث
[illegible] البيان لا يحتمل ان [illegible]
[illegible] القمر لا تضامون في رؤيته
[illegible] الثالث ورفع [illegible]
[illegible] الناس الى الكاف [illegible]
[illegible] التشبيه لرؤية القمر فعلى [illegible]
[illegible] رؤيتكم القمر وقال البيضاوي [illegible]
[illegible] تضامون بضم اوله وتشديد الميم [illegible]
لا [illegible] ولا ينضم بعضكم الى بعض فانه لا يرى في جهة
وبفتح اوله وتشديد الميم لا تتضامون في رؤيته بالاجتماع في جهة
وهو [illegible] من الضيم معناه لا تظلمون فيه برؤية بعضكم دون بعض
[illegible] رؤيته [illegible] وهو [illegible] الجهة لان معنى الضيم [illegible]
[illegible] على [illegible] الاستقامة قال والتشبيه برؤية القمر لتعيين الرؤية دون [illegible]
[illegible] سبحانه وتعالى وقال الزين ابن المنير [illegible]
[illegible] سبحانه [illegible] واعظم خلقا من مجرد الشمس
[illegible] من عظيم النور والضياء بحيث صار التشبيه بهما [illegible]
[illegible] الكمال [illegible] في الاستعمال وقال الشيخ ابو محمد بن
[illegible] القمر [illegible] الشمس [illegible] في بعض الروايات
[illegible] الله [illegible] في الدليل [illegible]
[illegible] على اثبات الرؤية فاستدل

كل منهما بمقتضى حاله لان الخلة تصح بمجرد الوجود والمحبة لا تقع غالبا الا بالرؤية وفى عطف الشمس على القمر مع أن تحصيل الرؤية بذكره كاف لأن القمر لا يدرك وصفه الاعمى حسا بل تقليدا والشمس يدركها الأعمى بوجود حرها اذا قابلها وقت الظهيرة مثلا فحسن التأكيد بها قال والتمثيل واقع فى تحقيق الرؤية لا فى الكيفية لأن الشمس والقمر متحيزان والحق سبحانه منزه عن ذلك اه قال فى الفتح وليس فى عطف الشمس على القمر ابطال لقول من قال فى شرح حديث جرير الحكمة فى التمثيل بالقمر أنه تتيسر رؤيته للرائى بغير تكلف ولا تحديق يضر بالبصر بخلاف الشمس فانها حكمة الاقتصار عليه ولا يمنع ذلك ورود ذكر الشمس بعده فى وقت آخر فان ثبت أن المجلس واحد قدح فى ذلك اه (قلت) لم أفهم معنى لقول ابن أبى جمرة السابق فكما أمر باتباعه فى الملة الخ فانه يفهم منه أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم متبع لشريعة ابراهيم عليه السلام والنبى صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم المشرعين وخاتم المرسلين لم يكن متبعا لشرع قبله وانما اختلف العلماء هل كان قبل البعثة متعبدا بشرع أحد من الأنبياء أم لا على أقوال نحو ثمانية (فالمراد من ملة ابراهيم المأمور صلى الله تعالى عليه وسلم باتباعه التوحيد ونفى الشريك المفهوم من قوله تعالى وما كان من المشركين ولا خصوصية لابراهيم فى هذا الأمر بل ورد أمره صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع جميع الانبياء فى أصول الدين المتحدة فى جميع الشرائع) فقال تعالى (شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا) الى قوله (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقال تعالى فى سورة الأنعام بعد ذكر كثير من الأنبياء (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وقد ورد أن ابراهيم عليه السلام من شيعة نوح أى اتباعه فى قوله تعالى (وان من

شيعته لابراهيم (والمراد اتباعه فى أصول الدين المتفقة في جميع الشرائع فلو كان المراد باتباعه له اتباعه له في شريعته يكون ابراهيم أيضا مجددا) لشريعة نوح لااستقلال له بشرع وهذا معلوم البطلان لاشىء أبطل منه الا قول من قال أن النبىّ صلى الله تعالى عليه وسلم بعث مجددا لشريعة ابراهيم عليه السلام ليس له شرع منفرد به مستدلا بآية (أن اتبع ملة ابراهيم) وهذا لايصدر الامن جاهل أحمق فكيف يصدر من عاقل فضلا عن عالم إن أفضل الرسل المبعوث لسائر الامم الذى لم تعم رسالة جميع الخلق إنسا وجنا سوى رسالته الباقية شريعته الى يوم القيامة يكون مجددا لامنفردا بشرع سبحانك هذا بهتان عظيم وانما تكلمت على هذا البحث لما يقوله ويعتقده بعض الجهلة من أنهم على ملة ابراهيم معتقدين أن شريعته باقية جاهلين أن شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع الى يوم القيامة ثم أنه قد مر لك معنى لاتضامون فى الحديث وضبطه وفى بعض النسخ هل تضارون بضم أوله وبالضاد المعجمة وتشديد الراء بصيغة المفاعلة من الضر وأصله تضاررون بفتح الراء و كسرها أى لاتضرون أحداً ولا يضركم بمنازعة ولامجادلة ولامضايقة وجاء بتخفيف الراء من الضير وهو لغة فى الضر أى لايخالف بعض بعضاً فيكذبه وينازعه فيضيره بذلك يقال ضاره يضيره وقيل المعنى لاتضايقون أى لاتزاحمون كما جاء فى الرواية المارة لاتضامون وقيل المعنى لايحجب بعضكم بعضاً عن الرؤية فيضربه وحكى الجوهرى ضرنى فلان إذا دنا منى دنوا شديدا وقال ابن الأثير المراد المضارة بازدحام وقال النووى أوله مضموم مثقلا ومخففا وروى لاتضامون أو تضاهون بالشك ومعنى الذى بالهاء لايشتبه عليكم ولاترتابون فيه فيعارض بعضكم بعضا وفى رواية هل تمارون بضم أوله

وتخفيف الراء أى تجادلون فى ذلك أو يدخلكم فيه شك من المرية وهو الشك وجاء بفتح أوله وفتح الراء على حذف احدى التاءين وفى رواية للبيهقى تتمارون باثباتهما اهـ فانظر هذه الألفاظ كلها الواردة فى إزاحة الشك عن رؤية الله تعالى يوم القيامة تتعجب من قدرة البارى كيف أعمى المعتزلة ومن قال بقولهم مع هذه الاحاديث النافية للشك حتى أنكروا الرؤية وأرادوا إثبات نفيها بخرافات عقلية مر لك تزييفها وعدم استقامتها والعقل قاض بأن كل موجود يصح أن يرى وقد قامت البراهين العقلية والنقلية على أنه تعالى موجود متصف بصفات الكمال منزه عن صفات النقائص فتصح رؤيته تعالى عقلا وفى الدليل العقلى اعتراضات وردود عليها أعرضت عن جلبها لطولها وعدم الحاجة اليها فانظرها ان أردت فى شرح كبرى الشيخ السنوسى للشيخ عليش قلت وما مر عن ابن المنير من أن التشبيه بالشمس والقمر فيمن وصف بالجمال والكمال صار سائغا شائعا فى الاستعمال يدل عليه ماجاء في الحديث الذى أخرجه أحمد عن أبى ريحانة ومسلم والترمذى عن ابن مسعود وأبو يعلى والبيهقى عن أبي سعيد والطبرانى عن أبى أمامة وابن عمر وجابر من وصفه تعالى بالجمال ولفظه عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن الله تعالى جميل يحب الجمال اهـ وأصل الجمال تحسين الصور والاخلاق والمراد بالجمال فى حقه تعالى تمام الاوصاف المستحسنة اهـ (ولتعلم) أن مدار الدليل النقلى فى متشابه صفات البارى وغيرها من جميع الصفات على قوله تعالى (ليس كمثله شىء) وها أنا أتكلم على معناها بما يوضح السبيل ويشفي العليل فأقول قوله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) قد مر لك فى بحث الاستواء أن أول هذه الآية راد على المشبهة وآخرها راد على المعطلة وهاتان الفرقتان شاملتان

لجميع فرق الضلال المخالفة فى العقائد التوحيدية فمعنى (ليس كمثله شيء) نفى المشابهة من كل وجه ويدخل في ذلك نفى أن يكون مثله سبحانه وتعالى شيء يزاوجه عز وجل وهو وجه ارتباط هذه الآية بالتى قبلها من قوله تعالى (فاطر السموات والارض جعل لكم من أنفسكم أزواجا) الخ وقيل ليس مثله تعالى شيء فى الشئون التى من جملتها التدبير البديع السابق فترتبط بما قبلها أيضا والمراد من مثله ذاته تعالى فلا فرق بين ليس كذاته شيء وليس كمثله شيء إلا أن الثانى كناية مشتملة على مبالغة وهى أن المماثلة منفية عمن هو مثله وعلى صفته فكيف عن نفسه وايضاح ذلك هو أنه تعالى موجود ولا يمكن نفى الموجود فاذا نفى مثل مثله لزم نفى مثله ضرورة أنه لو كان له مثل لكان هو تعالى مثل مثله فلم يصح نفى مثل مثله اه وبعبارة ايضاحه هو أنه نفى للشيء بنفى لازمه لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم من غير عكس كما يقال ليس لأخى زيد أخ فأخو زيد ملزوم والأخ لازمه لأنه لابد لأخى زيد من أخ هو زيد فنفيت هذا اللازم والمراد نفى ملزومه أي ليس لزيد أخ إذ لو كان له أخ لكان لذلك أخ هو زيد فكذا نفيت أن يكون لمثل الله تعالى مثل والمراد نفى مثله سبحانه وتعالى إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله إذ التقدير أنه موجود وهذا لا يستلزم وجود المثل إذ الفرض كاف فى المبالغة ومثل هذا شائع فى كلام العرب قال أوس بن حجر :

ليس كمثل الفتى زهير * خلق يوازيه فى الفضائل

وقول الآخر

وقتلى كمثل جذوع النخيل * تغشاهم مسيل منهمر

وقول الآخر

سعد بن زيد اذا أبصرت فضلهم ٭ ما إن كمثلهم فى الناس من أحد

وذكر ابن قتيبة وغيره أن العرب تقيم المثل مقام النفس فتقول مثلك لايبخل أى أنت لاتبخل على سبيل الكناية كما يقولون غيرك لايجود يريدون أنت تجود يستعملون هذا على سبيل الكناية من غير ارادة تعريض بغير ماأضيف اليه مثل وغير سواء كانا فى الايجاب نحو مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب وقول الشاعر

غيرى بأكثرهذاالناس ينخدع ٭ انقاتلواجبنوا أوحدثوا شجعوا

أوفى النفى نحو مثلك لايبخل وغيرك لايجودفلفظ المثل فىحالة الاثبات أو النفى كناية عن ثبوت الفعل لمن أضيف اليه مثل أونفيه عنه لانه اذا ثبت الفعل لمن هو على أخص أوصافه أونفى عنه وأريد ان من كان على الصفة التىهو عليها كانمن مقتضى القياس أن يفعل كذا أولايفعل كذ لزم الثبوت لذاته أوالنفى عنها ومن هذا المعنى قول القائل

ولم أقل مثلك أعنى به ٭ سواك يافردا بلا مشبه

(والثانى) كناية عن ثبوت الفعل لمن أضيف اليه غير فى النفى وعن سلبه عنهفى الايجاب لاننفي الجود عنغير المخاطب مثلا يثبته للمخاطب لان الجود موجود ولا بد له من محل يقوم به ولان اثبات الانخداع للغير من غير قصدالى انسان معين غير المتكلم يتصف بالانخداع ولاشك فى ثبوت عدم الانخداع لاحد فىالجملة يلزم منه سلب الانخداع عن المتكلم فقد أستعملا على سبيل الكناية ولم يقصد ثبوت الفعل أوانفيه لانسان مماثل أو مغاير لمن أضيف اليه كما فى قوله مثلك لايجود اه وفى الكشف ان فائدة هذه الكناية الدلالة على فضل اثبات لذلك الحكم المطلوب وتمكينه وذلك لوجهين أحدهما أنه فرض جامع يقتضى ذلك

فاذا قلت مثلك لايبخل دل على أن موجب عدم البخل موجود بخلافه
اذا قلت أنت لاتبخـل (والثانى) انه اذا جعل من جماعة لايبخلون
يكون أدل على عدم البخل لانه جعل معدودا من جملتهم ومن ذلك قولهم
قد أيفعت لداته اى أترابه وأمثاله فى السن وقول رقية بنت أبى صيفى
ابن هاشم فى سقيا عبد المطلب إلا وفيهم الطيب الطاهر لداته تعنى رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم الى غير ذلك اه وقيل ان مثلا بمعنى الصفة وشيئا عبارة
عنها أيضا والمعنى ليس كصفته تعالى صفة تنبيها على انه تعالى وان وصف
بكثير مما يوصف به البشر فليست تلك الصفات له عز وجل حسب
مايستعمل فى البشر وقيل وعليه الزجاج وابن جنى والاكثرون على أن
الكاف زائدة للتأكيد ورده ابن المنير بأن الكاف تفيد تأكيد التشبيه
لاتأكيد النفى ونفى المماثلة المهملة أبلغ من نفي المماثلة المؤكدة وأجيب
بأنه يفيد تأكيد التشبيه ان سلبا فسلب وان اثباتا فاثبات فيندفع ماأورده
وان كان الاول هو الوجه والمثل قال الراغب أعم الالفاظ الموضوعة
للمشابهة وذلك أن الند يقال لما يشارك فى الجوهر فقط والشبه لما يشارك
فى الكيفية فقط والمساوى لما يشارك فى الكمية فقط والشكل لما يشارك
فى القدر والمساحة فقط والمثل عام فى جميع ذلك ولهذا لما أراد الله تعالى
نفى التشبه من كل وجه خصه سبحانه بالذكر وذكر الامام الرازى ان
المثلين عند المتكلمين هما اللذان يقوم كل منهما مقام الآخر فى حقيقته
وماهيته وحمل المثل فى الآية على ذلك أى لايساوى الله تعالى فى حقيقة
الذات شىء وقال لايصح أن يكون المعنى ليس كمثله تعالى فى الصفات شىء
لان العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين كما أن الله تعالى يوصف بذلك
وكذا يوصفون بكونهم معلومين مذكورين مع أن الله تعالى يوصف بذلك

وأطال الكلام فى هذا المقام وكلامه متعقب بأن معنى ذلك أنه تعالى ليس له مماثل فى ذاته وصفاته فلا يسد مسد ذاته تعالى ذات ولا مسد صفته جلت صفة والصفة المراد بها الصفة الحقيقية الوجودية ومن المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله تعالى وقدرته أى ليسا سادين مسدهما اه وفى شرح جوهرة التوحيد اعلم أن قدماء المعتزلة كالجبائى وابنه أبى هاشم ذهبوا الى أن المماثلة هي المشاركة فى أخص صفات النفس فمماثلة زيد لعمرو مثلا عندهم مشاركته اياه فى الناطقية فقط وذهب المحققون من الماتريدية الى أن المماثلة هي الاشتراك فى الصفات النفسية كالحيوانية والناطقية لزيد وعمرو ومن لازم الاشتراك فى الصفة النفسية أمران (أحدهما) الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع (وثانيهما) أن يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا فى الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب إلى الأشعرى أنه يشترط فى التماثل التساوى من كل وجه واعترض بأنه لاتعدد حينئذ فلا تماثل وبأن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا فى كثير من الأوصاف وفى الحديث الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأريد به الاستواء فى الكيل دون الوزن وعدد الحبات وأوصافها ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده التساوى فى الوجه الذى به التماثل حتى أن زيداً وعمراً لو اشتركا فى الفقه وكان بينهما مساواة فيه بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان فيه وإلا فلا فلا يخالف مذهب الماتريدية اه هذا آخر ماجمعته فى تفسير هذه الآية من كتب البلاغة والتفسير. محرراً من الحشو والتخليط غاية التحرير ٭ وبانتهائه انتهى ماألفته فى متشابه صفات الجليل ٭ راجيا منه تعالى قبوله ونفعه لكل

جيل بعد جيل ۰ وأن يثيبني عليه عند اللقاء الثواب الجزيل ۰ وقد جاء بحمد الله تعالى مستوفيا جامعا لكل مرام ۰ جم معالم يسبق اليه عالم من الاعلام ۰ منحة من فتح البارى العليم العلام ۰ يحار الطرف فى عباراته المرصعة بترصيع الاقلام ۰ ويسرح الذهن فى رياض معانيه المتفتقة الاكمام ۰ يجنى ثمره ناظروه ولو كانوا من غير ذوى الافهام ۰ لا يعتاص اعتياص مغلق الكلام ۰ والحمد لله المنعم علي ما أنعم به من حسن الاتمام ۰ والصلاة والسلام على خاتم الانبياء فى البدء والختام ۰ وعلى آله الطاهرين وأصحابه الناشرين بأسيافهم ألوية الاسلام ۰ والتابعين لهم باحسان الى يوم يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ۰ ونسأل الله تعالى الحليم المنان أن يمن علينا بالرجوع إلى المدينة المنورة عاجلا والموت فيها علي الايمان * آمنين مطمئنين على حالة ترضى الرحمن ۰ فى ظل ظليل وارف نحن ومن يدور بنا من الاقارب والاخوان ۰ وكان الفراغ منه ضحوة الاثنين تاسع شعبان بعمان (بفتح العين وتشديد الميم) عاصمة شرقى الاردن (بضمتين وتشديد النون) عام ١٣٤٩ تسع وأربعين وثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية ومؤلفه محمد الخضر بن سيدى عبد الله بن سيدى أحمد الملقب بما يأبى الجكنى قبيلا الشنقيطى إقليما المدنى مهاجرا وقرارا عجل الله تعالي العود اليها سريعاً جهاراً اهـ

﴿ تم ولله الحمد والمنه ﴾

ولله در الجلال السيوطى حيث يقول

فوض أحاديث الصفا ... ت ولا تشبه أو تعطل
ان رمت إلا الخوض فى ... تحقيق معضلة فاول
ان المفوض سالم ... مما تكلفه المؤول

نمرة الصحيفة

نمرة الصحيفة

نمرة الصحيفة

نمرة الصحيفة

نمرة الصحيفة

نمرة الصحيفة

نمرة الصحيفة

(تمت)